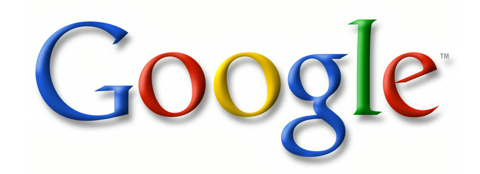






Die

vorsokratischen Philosophen

nach

den Berichten des Aristoteles.

Aus einer gekrönten Preisschrift

von

Dr. Alphons Emminger,

kgl. Studienlehrer.



Würzburg.

A. Stuber's Buch- & Kunsthandlung.

1878.



Seinem

Onkel und väterlichen Freunde

J. A. Schwarzenbach

aus Dankbarkeit gewidmet.



Einleitung.

Der Werth einer tüchtigen Geschichte der Philosophie wird immer dann am besten erkannt, wenn die Philosophie, sich lossagend von unnützem Originalismus, zu einer vernünftigen Empirie zurückkehrt und desshalb, da sie berufen ist, weiterzubauen an einem Gebäude, zu dem schon vor mehr als 2 Jahrtausenden die ersten unscheinbaren Grundsteine gelegt wurden, das lebendige Bedürfniss fühlt, zu überschauen, was in dieser langen Thätigkeit geleistet wurde. Soll aber dieser Rückblick fruchtbar werden, so muss man subjectiv wie objectiv dazu befähigt sein, d. h. einerseits die nöthige Unabhängigkeit nnd Freiheit des Blickes für die richtige Würdigung der Vergangenheit besitzen, andererseits muss das Bild der vorausgegangenen Entwicklung in wahrheitsgetreuen Zügen uns vorliegen. Soll hiezu die Geschichte des Denkens in historisch sichern Umrissen entworfen werden, so müssen vor Allem die Quellen, auf die wir angewiesen sind, ihrem Werthe nach abgeschätzt sein und es ist dies in dieser Disciplin um so wichtiger, je schwieriger es nun einmal dem Menschen fällt, des Andern Gedanken frei von eigner entstellender Zuthat der Zukunft zu überliefern und je weniger es den Männern, die uns als Quellenschriftsteller gelten müssen, in ihren speziellen Interessen befangen und ihrer eigenen Sache dienend, darauf ankommen konnte, ihrer Vorgänger Lehren rein wiederzugeben, je mehr sie vielmehr Anlass hatten, entweder polemisch Ungehöriges aus den Aussprüchen Jener herauszulesen, oder

zur Stütze eigener Ansichten Jenen Gewalt anzuthun. Für die Geschichte der alten Philosophie nun ist unstreitig Aristoteles eine der hervorragendsten Quellen. Es wird dies aber erst dann recht ersichtlich, wenn man die Masse des von ihm Ueberlieferten zusammenstellt und dabei gleichsam im Vorübergehen darauf hinweist, wie richtig und getreu er in allem Wesentlichen die Lehren seiner Vorgänger dargestellt hat. Das mag der Gedanke gewesen sein, der die philosophische Fakultät der Universität Würzburg leitete, als sie auf das Jahr 1873 die Preisfrage stellte: „Welcher Gewinn lässt sich für die Kenntniss der griechischen Philosophie von Thales bis Platon aus den Schriften des Aristoteles schöpfen?"

Eine Bearbeitung dieser Frage, welche die Fakultät des Preises für würdig erklärte, liegt dem hier Veröffentlichten zu Grunde. Es schien dem Zwecke der Abhandlung angemessen, die Lehren der einzelnen Philosophen, soweit Aristoteles hiezu das Material bietet, einfach darzustellen und dabei die Uebereinstimmung mit den übrigen Berichten, soweit sie nicht unbestritten u. offenkundig, kurz anzudeuten. Vielfache Wiederholungen von Allbekanntem waren dabei nicht zu vermeiden; aber auch nur so konnte wirklich ein deutliches Bewusstsein von der Bedeutung und dem Umfange der Mittheilungen gewonnen werden, welche wir aus Aristoteles besitzen. Der Neugewinn — und darüber täuscht sich der Verfasser am allerwenigsten — musste auf sporadisch am Wege aufgelesene Körner beschränkt sein. Doch bot sich manchmal Gelegenheit, den grossen Stagiriten gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, die seiner historischen Glaubwürdigkeit zu nahe traten und es gewährt Befriedigung genug, den grossen Geist

„il maestro di color che sanno"

selbst vom kleinsten Vorwurf befreien zu können.

Wer die Schriften des Aristoteles auch nur flüchtig durchgesehen, erinnert sich sofort seiner Eigenthümlichkeit, bei jeder Gelegenheit auf die Ansichten Anderer Rücksicht zu nehmen, oft in einer uns beinahe kleinlich dünkenden Weise.

Es stand dies bei ihm in einem gewissen Zusammenhange mit seinem Dogma von der Ewigkeit der Welt. In Folge dieser haben sich alle Wissenschaften und Künste bereits unendliche Male entwickelt und sind dann, in Folge tellurischer Umwälzungen, wieder untergegangen. Ueberbleibsel jedoch jener frühern Bildungsstufen, die den unsern durchaus ähnlich, ja gleich gewesen, haben sich in Mythen, in landläufigen Annahmen des Volks, in Sprichwörtern und sonst erhalten.[1]) Wenn er nun schon diese unscheinbaren Reste früherer Gedankenthätigkeit benützt, um wie viel eher musste er die Meinung anderer Denker zu benützen verstehen, soweit sie irgend Brauchbares darboten.[2]) Man kann von ihnen neue Gesichtspunkte gewinnen, wie seine eigenen Ideen durch sie bestätigt finden.[3]) Ihre abweichenden Ansichten zeigen uns die Punkte, welche besonderer Untersuchung werth sind,[4]) ihre Fehler können uns vor den gleichen bewahren.[5]) Diese Prüfung der fremden Ansichten hält er geradezu für Pflicht, denn man müsse, um redlich nach der Wahrheit zu forschen, ein Schiedsrichter, nicht ein Parteigänger sein; man muss auch die anderen hören und darf nicht gleichsam in contumaciam urtheilen.[6]) Alle diese Zwecke pflegt Ar. zu vereinigen in der Operation, die er ἀπορεῖν nennt, d. h. in der Aufwerfung von Zweifeln und Schwierigkeiten in Bezug auf die gerade besprochene Frage, angeregt durch die Meinungen, sei es des Volkes, sei es anderer Philosophen. Es ist diese Vorarbeit wesentlich zur glücklichen Lösung der Probleme. Wer noch in den Aporien befangen ist, gleicht einem Gebundenen, der den Knoten noch nicht kennt; so lange ihm der verborgen ist, kann er nicht weiter kommen. Die Aufwerfung der Aporien zeigt erst das Ziel, wohin die Untersuchung zu streben hat; ohne sie in medias res stürzen zu wollen, hiesse gehen, ohne zu wissen wohin.[7]) Man sieht aus diesen Aeusserungen, wie wichtig ihm diese Rücksichtnahme auf die Früheren ist. Aber an diese Revue über die Philosophen knüpft er seine Kritik mit der ganzen dialektischen Ueberlegenheit seines Geistes, die ihm stets den wunden Fleck der Andern zeigt, und mit einer Beharrlichkeit der Polemik, die uns oft allzu

rechthaberisch und rücksichtslos erscheint. Von den Sätzen seines Systems ausgehend, zieht er aus den Lehren der Vorgänger Consequenz auf Consequenz und rückt ihnen Folgerungen vor, an die sie sicher nie gedacht. Freilich können wir ihm das kaum zum Vorwurf machen, wenn wir eben das eigenthümliche Interesse recht erwägen, das er bei Anführung und Bekämpfung fremder Philosopheme hat. Er will von ihnen aus seine eigenen Sätze entwickeln. Wie wollen wir es ihm da verargen, wenn er nicht wie ein strenger Geschichtsschreiber der Philosophie nur das strikte Wort seiner Vorgänger in dem Sinn, wie sie es gemeint, vorführt, sondern weitergehende Ideen darin finden will? In der That hat er mit den Lehren Anderer die einzige Veränderung vorgenommen, dass er sie zum Theil in seine eigene Terminologie fasst. Je nachdem sich nun die Eigenartigkeit eines philosophischen Gedankens besser oder weniger gut in dieselbe fügte, wird er der Originalität des Denkers mehr oder minder gerecht geworden sein. Für unsere Aufgabe aber werden sich daraus zwei Grundsätze als Richtschnur ergeben, nach der wir seine Nachrichten benützen müssen. Es muss nemlich einerseits die volle Wahrheit seiner objectiven Referate festgehalten werden, woran eine nüchterne Kritik nie zweifeln wird, da sein ganzer philosophischer Charakter sie verlangt, wie seine grossartigen äussern Hülfsmittel sie verbürgen; andererseits muss seine besprochene Gewohnheit berücksichtigt werden, fremde Lehren nach seiner eigenen Terminologie wiederzugeben, und durch mannigfache Folgerungen die früheren Ansichten den entwickelten spätern in der Art anzupassen, dass mancher Denker, würde man jene Eigenthümlichkeit unberücksichtigt lassen und in der deutenden Benützung des stagiritischen Philosophen eine historische Darstellung finden wollen, an Originalität zu kurz käme. In den meisten Fällen ist man in den Stand gesetzt, diese Behandlungsweise der fremden Lehren wahrzunehmen. Die Sichtung der dialektischen Weiterbildung von dem historischen Kerne ist eben Aufgabe der wissenschaftlichen Kritik, eine Aufgabe, leichter, wenn uns authentische Fragmente der Denker vorliegen, schwierig und

oft unlösbar, wo wir auf die Berichte Dritter angewiesen sind, deren Autorität neben der Aristotelischen verschwindet. Doch wird sich auch dann aus der Durchforschung der aristotelischen Kritik manch' Körnlein des Wissens gewinnen lassen.

Jonische Schule.

Thales.

Von seinen Lebensumständen erfahren wir aus Ar., der überhaupt nach der Art, wie er die Philosophen einführt, hiezu keine Gelegenheit hat, wenig. Als Milesier ist er zweimal genannt.[8]) Mit ihm die Darstellung der alten Philosophie zu beginnen, gibt Ar. selbst das Recht, da er ihn Metaph. I. 3. 983 b bei Aufzählung der Ansichten über die Prinzipien des Seins als ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας bezeichnet, als Urheber dieser Forschung nach den Gründen. Bonitz z. d. St. hätte aus dem Wörtchen τοιαύτης nicht schliessen sollen, Ar. habe den Thales nicht als den Urheber aller Philosophie bezeichnen wollen.[9]) Wenn dies richtig sein soll, so müsste Ar. vor Thales Andere für Philosophen gehalten haben. Also etwa die Dichter, auf welche er im selben Capitel hinweist, die von Andern schon zu Vertretern der Ableitung des All aus dem Wasser gemacht wurden? Homer, Hesiod, unbekannte Orphiker? (S. Krische, Forschungen S. 35 u. N. 1). Aber wenn Ar. schon diesen gegenüber eine solche Zurückführnng dahingestellt sein lässt,[10]) so spricht er um so entschiedener in der Parallelstelle Metaph. II. 4. 1000a, wo Hesiod und derartige Theologen als μυθικῶς σοφιζόμενοι mit dem verächtlichen Zusatze περὶ τῶν μ. σ. οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν den Philosophen (οἱ δι' ἀποδείξεως λέγουσι) entgegengestellt sind. Die Unbestimmtheit des Wortes φιλοσοφία machte allerdings einen Zusatz wie τοιαύτης nöthig, der sich aber in seiner Un-

bestimmtheit ebenso gut auf das Vorausgehende beziehen kann, indem die so beschaffene Forschung eben die Philosophie Derer ist, welche sich an die Betrachtung des Seienden und die Erforschung der Wahrheit gemacht haben (εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντες καὶ φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας). In der That gehört die Untersuchung der Urgründe, seien es nun wie bei den älteren Joniern nur materielle oder auch bewegende, so wesentlich zur wissenschaftlichen Philosophie, dass Thales als Urheber dieser Untersuchung auch Anfänger der gesammten eigentlichen Philosophie ist und dem Ar. auch als solcher gilt, dieser müsste denn auch die Dichter und Orphiker für wirkliche Philosophen gehalten haben. Wenn aber Bonitz auf die Bedeutung von φιλοσοφία als verschiedene, einzelne Theile der Philosophie hinweist, so weiss ich nicht, welche Partien jene vorthaletischen Denker etwa behandelten. Zeller I. 170. 1 hätte daher jener Bemerkung von Bonitz keine Geltung beimessen sollen.

Thales also hat nach der Ueberlieferung Wasser zum Urgrunde alles Seienden gemacht.[11]) Das λέγεται verräth schon die Unsicherheit der Nachricht, woraus Ar. hier schöpft. Es lag ihm von Thales keine Schrift vor nach dem bestimmten Zeugniss des Alexander von Aphrodisias.[12]) Daher findet sich, wie Schwegler zu der Stelle richtig bemerkte, an allen Stellen jene vorsichtige Ausdrucksweise.[13]) In ähnlicher Ungewissheit sind denn auch die Gründe gegeben, welche unsern Philosophen veranlasst haben konnten, das Wasser zum Prinzip zu machen.[14]) Ar. deutet selbst durch sein zweifelndes ἴσως an, dass er sie ihm mehr geliehen, als dass sie der Jonier selbst ausgesprochen hätte. (S. Krische 36 An.) Hiernach hätte er aus Beobachtungen und Erscheinungen auf sein Prinzip zurückgeschlossen, d. h. auf jenen Stoff, aus dem Alles geworden, aus dem Alles besteht und in den sich Alles wieder auflöst, so dass dieser eine Stoff ewig bleibt und nur in den sinnlichen Bestimmtheiten sich ändert.[15]) Er beobachtete, wie die Nahrung von Allem feucht sei, wie selbst das Warme aus der Feuchtigkeit entstehe und durch sie sich erhalte, dass

jeglicher Same feuchter Natur sei und das Feuchte diese seine Beschaffenheit nur durch Wasser erhalte.[16])

Wenn so Thales wegen Aufstellung seines e i n e n Grundprinzips von Ar. zu denen gerechnet wird, welche nur Prinzipien in stofflicher Gestalt (ἐν ὕλης εἴδει [17]) annahmen, so hat er doch auch das Hervorgehen des All aus dem Wasser durch Bewegung vermittelt, freilich eine vom Stoff ungetrennte, in ihn selbst gelegte. Dies lässt sich aus der Aeusserung des Thales schliessen, es sei Alles voll von Göttern, aus welcher Ar. abnimmt, die Seele sei nach Thales durch's Weltganze verbreitet.[18]) Hier tritt nur der Ausdruck μεμῖχθαι dem offenbar hylozoistischen Gedanken des Thales etwas zu nahe. Ar., der a. d. St. auf die leisesten Spuren einer selbständigen Seele bei seinen Vorgängern ausgeht, sucht eben dem vom Wasser untrennbaren Elemente der Bewegung möglichste Selbständigkeit zu verleihen. Dass Thales die Seele für etwas Bewegendes hielt, zeigt sich auch an dem Ausspruche, der Magnet habe eine Seele, weil er das Eisen bewegt,[19]) eine Angabe, die auch Diogenes Laert. I. 24 aus Ar. zitirt. Das Resultat dieser kurzen Notizen wird sein, dass er das All lebendig, bewegungsfähig, zeugungskräftig gedacht, ohne an einen weltbildenden Geist oder eine Weltseele im späteren Sinn zu denken. (cf. Zeller I. 175 ff.)

Wie Alles aus dem Wasser hervorging, scheint auch Wasser die Grundlage der Welt zu sein. Wenigstens nahm er an, die Erde ruhe auf dem Wasser,[20]) näher dahin ausgeführt, sie sei schwimmfähig, wie Holz und ähnliche Stoffe,[21]) Erläuterungen, die wir offenbar dem Ar. verdanken. Diese dem nächsten Augenscheine und somit dem unphilosophischen Denken naturgemässe Ansicht musste sich für Thales um so eher ergeben, wenn ihm die Welt aus dem Wasser hervorging. Ja es mag sein, dass die Beobachtung wie auch die Ueberlieferung, dass die Erde überall vom Meere umgeben, auf diesem scheinbar ruht, ihn überhaupt eher als jene von Ar. ihm gegebenen Gründe zur Aufstellung seines Prinzips veranlasste; es wäre auch nicht unmöglich, dass er sein Prinzip

nicht als Wasser, sondern unter dem concretern Namen θάλαττα ausgesprochen.[22])

Eine andere Stelle zeigt uns Thales unter Politikern.[23]) Er heisst hier ein Genosse des ersten tüchtigen Gesetzgebers Onomakritus aus Lokris. Hiernach wären Lykurg und Zaleukus seine Zuhörer gewesen. Die ganze Zusammenstellung zeigt deutlich das Unhistorische der Diadochenkonstruktion und Ar. macht selbst auf die Unmöglichkeiten der Chronologie aufmerksam. In der Politik überliefert er uns auch die hübsche Anekdote, wie Thales den Vorwurf gegen die Philosophie als unpraktische und nutzlose Beschäftigung widerlegte. Er habe nämlich im Winter noch durch astronomische Beobachtungen herausgebracht, dass das Oel im kommenden Sommer besonders gedeihen werde, habe deshalb sofort in Milet und Chios um wenig Geld sämmtliche Oelpressen zusammengekauft und dann zur Zeit der Ernte, da sie sehr gesucht waren, zu beliebigem Preise vermiethet. So habe er gezeigt, dass auch die Philosophen leicht reich sein könnten, wenn sie darauf ihr Streben richteten.[24]) Ar. gibt dies als Anekdote wegen des wirthschaftlichen Kerns, den es enthält, das Monopol.[25])

Aehnliche Färbung des Gegensatzes zwischen Weisheit und praktischer Klugheit hat die Bemerkung Eth. Nik. VI. 7. 1141 b. 3, man nenne den Thales, Anaxagoras und ähnliche Männer weise aber nicht klug, weil sie sich zwar mit vielen wunderbaren Dingen beschäftigen, aber ihren Vortheil nicht beachten.

Dies sind des Ar. Nachrichten über den ältesten Jonier.

Anaximandros.

Hatte Thales als Grundstoff, aus welchem Alles sich entwickelt und in welchen Alles zurückgeht, ein bestimmtes sinnliches Element angenommen, so blickt Anaximander mehr auf die Möglichkeit des Entstehens aller Dinge aus einem Stoffe und es ergibt sich ihm als nothwendige Forderung, dass jenes Urelement etwas Unbegrenztes, Unendliches sei.

Dass er ein ἄπειρον zum Prinzip machte, ergibt sich aus Phys. III. 4. 203 b 14, wo auch nähere Bestimmungen seines Unendlichen gegeben werden. Es ist Prinzip für alles Andere, umfasst, leitet und lenkt Alles, es ist das Göttliche.[26]) Auch hier wie bei Thales sehen wir jene Ineinsbildung von Materie und Bewegung, jenen Hylozoismus der jonischen Schule. Das Unendliche ist göttlich, weil unsterblich und unvergänglich.[27]) Als das Unendliche kann es keinerlei Grenzen kennen weder zeitliche noch räumliche, um den Hauptzweck, welchen Anaximander bei Aufstellung seines Prinzips im Auge hatte, zu erfüllen, die nimmerversiegende Neubildung der Natur zu erklären, was ihm eben nur ein sich nie erschöpfendes Substrat, ein Unendliches zu vermögen schien. Darauf führt Phys. III. 8. 208 a 5 eine Stelle, die schon Zeller I. 181 auf unsern Physiker zog. Es werden dort die Gründe geprüft, welche zur Aufstellung des Unendlichen nicht als blossen Zustand der Möglichkeit, sondern als für sich bestehendes Sein geführt haben. Ar. führt aus, es sei nicht nöthig, damit das Werden nicht stille stehe, dass ein wirklicher, sinnlich wahrnehmbarer, unendlicher Körper existire. Denn die Vernichtung des Einen sei das Werden des Andern.[28]) Schon aus dieser Stelle geht hervor, dass Anaximander ein s i n n l i c h Unendliches annahm, nicht etwa ein ganz qualitätloses δυνάμει ὄν, aber Ar. versichert auch ausdrücklich, dass alle Physiologen, zu welchen er den Anaximander unstreitig rechnet, dem Unendlichen ein anderes sinnliches Element unterlegen, Wasser oder Luft oder ein Mittleres zwischen ihnen.[29]) Wenn auch von diesen drei Beispielen keines auf Anaximander passt, so gilt doch die allgemeine Behauptung des sinnlich Unendlichen sicher von ihm. Einen passenden Ausdruck für sein ἄπειρον glauben wir gefunden zu haben Phys. III. 5. 204 b 22 als der Stoff neben oder ausser den Elementen, aus welchen diese erst sich bilden.[30]) Die weitere Begründung dieser Annahme, als sei sie erfolgt, damit nicht von mehreren Elementen das eine unendliche die andern vernichte, können wir jedenfalls dem Anaximander nicht leihen, da sie eine Annahme mehrerer Elemente, wie eine Behauptung des Unendlichen als Prinzip schon vor Ana-

ximander voraussetzt, was wir nicht nachzuweisen vermögen. (Ebenso Zeller I. 187, 191.)

Ar. weist diese Setzung eines Stoffes neben den Elementen zurück im Hinblick auf die Thatsachen der Beobachtung. Solch ein sinnliches Element neben den gewöhnlichen ist einfach nicht, denn es müsste sich ja zeigen, da jegliches sich in den Stoff auflöst, aus dem es hervorgegangen.[31]) Hier würde ihn Anaximander wohl (nach Schleiermacher 188) zurechtgewiesen haben, er behaupte auch gar nicht, dass es sich in unserer Welt sichtbar zeigen müsse; keiner der Stoffe, die durch Auflösung entstehen, entspreche dem Urzustande, sie seien noch weiter zerstörbar. Da jedoch Anaximandros ausdrücklich anerkannt hat, es müsse sich Alles in das auflösen, woraus es entstanden, so hat Ar. jedenfalls formell Recht, wenn er verlangt, dass auch das ursprüngliche ἄπειρον sich in der Auflösung irgendwann zeige. Dieses Unendliche nennt Ar. auch das Eine,[32]) aus dem sich die bereits innewohnenden Gegensätze ausscheiden.[33]) Hier stellt er Anaximander mit Anaxagoras und Empedocles zusammen, was uns aber nicht verleiten darf, anzunehmen, dass in dem Unendlichen des Anaximander die Gegensätze schon eben so aktuell vorhanden waren, als in dem Sphairos des Empedocles die Elemente und in dem Urgemisch des Anaxagoras die Dinge. Denn schon der grammatische Ausdruck statuirt einen Unterschied zwischen Anaximandros einerseits und den beiden Andern, die mit ὅσοι-δέ als völlig neues Glied angefügt sind. Es zeigt aber auch die ganze Zusammenstellung, dass sich daraus nur eine entfernte Aehnlichkeit der Lehren jener drei Denker ableiten lässt, wie ja auch zwischen Anaxagoras und Empedokles wieder tiefgehende Unterschiede vorhanden sind. Ebensowenig darf eine andere Stelle, die sein Unendliches „Mischung“ nennt, zu ähnlicher Ausdeutung Anlass geben.[34]) Denn abgesehen davon, dass die ganze Stelle nur eine Zurückführung des Urzustandes, wie ihn Anaximander, Empedocles und Anaxagoras sich dachten, auf das aristotelische δυνάμει ὄν ist, lässt sich auch recht wohl begreifen, wie Ar. mit seiner strengen Consequenz das Unendliche ein μῖγμα nennen muss, nachdem Anaximander die

Gegensätze durch ἔκκρισις hervorgehen liess. Aber es deutet schon jenes σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα, das wir ihm oben vindizirten, bestimmt auf einen einheitlichen sinnlichen Stoff. Ueberdies wäre nicht zu begreifen, warum als Prinzip unsers Philosophen immer nur ein unbestimmtes Unendliches genannt wird, wenn er es doch als Mischung der Gegensätze sollte ausgesprochen haben, zumal über diese Gegensätze selbst kein Zweifel entstehen konnte. Nämlich nach Simplicius ad Phys. fol. 32 B. liess er zuerst das Kalte und dann das Warme aus dem Unendlichen sich entwickeln.[35])

Ein weiteres Missverständniss bezüglich des ἄπειρον liessen sich Commentatoren des Ar. dadurch zu Schulden kommen, dass sie zum Stoffe desselben jenes Mittelding zwischen zwei Elementen, Wasser und Luft oder Luft und Feuer, das Ar. an mehreren Orten erwähnt, machten.[36]) Dass Anaximandros sein Unendliches nicht so bestimmt habe, lässt sich mit zwingender Consequenz aus Phys. I. 4 Anf. erweisen, wo der bestimmte Gegensatz zwischen den Philosophen, welche ein Element, Wasser, Luft oder eine Mittelstufe dazwischen annehmen und daraus durch Verdichtung und Verdünnung Alles entstehen lassen, und der zweiten Klasse, welche aus dem Einen die Gegensätze ausscheiden, jeden Zweifel ausschliesst. Namentlich zusammengehalten mit de coelo III. 5. 303 b 14, wo dieselbe Klasse von Philosophen zusammengestellt und behauptet wird, sie liessen dann durch Verdichtung und Verdünnung entstehen, was ja auf Anaximander nicht anwendbar ist. Besonders entscheidend bleibt stets die Stelle des Theophrast bei Simpl. Phys. 6 b (Zeller 182. 3 vergl. m. 185) wo aus des Anaxagoras Urzustand nach dem Vorgange des Ar. eine nach Beschaffenheit und Grösse unbestimmte Wesenheit herausgedeutet und dann als das ἄπειρον des Anaximander bezeichnet wird.[37]) Ein deutlicheres Zeugniss für die Unbestimmtheit, in welcher Anaximander sein körperliches Prinzip noch liess, besitzen wir nicht. Es ist, als ob das Herausringen dieses einen Begriffs der Unendlichkeit sein ganzes Denken erschöpft hätte.

Auf reiner Verwechslung mit Thales beruht wohl die Angabe, er habe das Unendliche als Wasser bezeichnet, in der Schrift de Mel. Zen. c. II 975. Die Autorität dieser Schrift reicht nach unserer Ansicht nicht hin, mit Zeller (194) zu schliessen, Anaximander habe zuerst aus den Urgegensätzen Kalt und Warm das Flüssige hervorgehen lassen, und so gewissermassen ähnlich wie Thales das Wasser den Samen der Welt genannt. Denn die Stellen, worauf sich Zeller stützt, beweisen dies nicht. In der einen aus Plutarch bei Euseb (N. 35) angeführten ist das Wasser gar nicht angedeutet[38]) und die zweite Plac. III. 16. 1 ist für's erste durchaus nicht zwingend,[39]) denn λείψανον τῆς πρώτης ὑγρασίας kann das Meer auch heissen, wenn wie Krische S. 45 den Vorgang darstellt, die zweite Ausscheidung aus dem Kalten Wasser und Erde, aus dem Warmen Luft und Feuer hervortreten liess. Wenn aber Zeller soweit geht, das Wasser gewissermassen als Stoff der Welt auffassen zu wollen, so können wir ihm gerade aus dieser Stelle die Unmöglichkeit dieser Auffassung nachweisen. Nach ihm müsste das Ganze Wasser geworden sein, um Stoff der Welt sein zu können, dieses Wasser aber kann unmöglich vom Feuer ausgetrocknet worden sein, da es erst aus demselben hervorgehen musste, also wäre die πρώτη ὑγρασία, die vom Feuer aufgetrocknet wurde, schon selbst wieder nur ein Ueberbleibsel eines früheren Volumens. Es ist demnach jedenfalls einfacher unter dieser ersten Nässe diejenige zu verstehen, die gleichzeitig mit der Erde sich aus dem Kalten ausschied und durch Einwirkung des Feuers noch vermindert wurde. Fernerhin (S. 196) hätte Zeller nicht so ohne Weiteres Meteor. II. 2. 354 b 33 und II. 2. 355 a 21 zusammenwerfen sollen, was eine nähere Betrachtung der Stellen leicht erweist. An der erstern wird die Ansicht als lächerlich bezeichnet, dass die Sonne durch das Feuchte genährt werde, eine Ansicht, die wir wohl dem Heraklit vindiziren dürfen.[40]) Die zweite spricht offenbar wieder von Andern, die da behaupteten, Anfangs sei die Erde und ihre ganze Umgebung feucht gewesen, durch die Austrocknung der Sonne sei Luft aus jener Feuchtigkeit geworden.[41]) Hier haben wir unleugbar Anklänge an

jenes Auftrocknen, freilich hier durch die Sonne, was Plutarch allgemeiner als Feuer bezeichnet hatte. Wenn wir diese Differenz vernachlässigen und in Alexander Aphr., der die Stelle unter Berufung auf Theophrast mit auf Anaximander bezieht, eine Stütze finden, so können wir sagen, aus dem Kalten und Warmen habe sich in der Mitte die Erde noch ganz mit Wasser überschüttet und umgeben, aussen aber als einschliessende Sphäre Feuer festgesetzt, welches wie eine Glasscheibe sprang und dessen einzelne Theile sich in Kugelgestalt als Gestirne erhielten (cf. Plutarch b. Euseb nach den zitirten Worten bei Zeller 195. 2). Die Luft aber bildete sich nicht gleichzeitig, sondern aus den von der Erde aufsteigenden trockenen Dünsten. In dieser Luftentwicklung beruht jenes Grösserwerden des ganzen Himmels, und sie ist Ursache für die Winde und Drehung des Himmels. (Hiernach modifizirt sich die angeführte Entwicklung Krische's).

Jetzt können wir noch eine andere Stelle auf Anaximander beziehen, die das Entwickelte theils zusammenfasst, theils erweitert, da sie seine Annahme gibt, das Meer werde eben durch die Einwirkung der Sonne weniger und trockne allmählich ganz ein.[42])

Wie die Erde sich in der Mitte gebildet, so ruht sie auch hier und zwar wegen der nach allen Seiten hin gleichen Entfernung. Es ist für sie kein Grund, sich nach der einen Seite eher zu bewegen, als nach der andern, nach entgegengesetzten Seiten zugleich ist es nicht möglich, also muss sie nothwendig bleiben.[43]) In der Polemik gegen diese, wie Ar. sagt, ansprechende aber nicht richtige Erklärung weist er auch auf den Widerspruch hin, für die Ruhe der Erde eine Begründung zu geben, nicht aber für das Streben des Feuers nach den äussersten Punkten des Alls, eine neue Bestätigung für die feurige Rinde, die sich um die Welt legte.

Anaximanders Ansicht von unendlichen Welten, seien es nun viele Weltkörper, die stets entstehen oder vergehen, oder aufeinanderfolgende, abwechselnde Weltbildungen, was sich nicht recht entscheiden lässt (cf. Zeller I. 200) führt uns auf Phys. VIII. 1. Anf. wo Ar. allen, die unendlich viele Welten

lehrten, ewige Bewegung zuschreibt.[44]) Diese ist jedenfalls bei Anaximander im ἄπειρον eben so ursprünglich gegeben, als bei Thales im Wasser. Soviel über Anaximandros.

Anaximenes.

Sein Geburtsort ist genannt Meteor. II. 7. 365 a 18 (πρότερος Ἀναξιμένης ὁ Μιλήσιος) zugleich die einzige chronologische Andeutung, dass er früher als Anaxagoras lebte.

Unbefriedigt, wie es scheint, von dem unbestimmten Unendlichen des Anaximander, griff er wieder zu einem bestimmten elementarischen Stoff für sein Urprinzip zurück, nämlich zur Luft.[45]) Die Worte des Ar. μάλιστα τῶν ἁπλῶν σωμάτων „am meisten von den einfachen Körpern d. h. von den gewöhnlich sogenannten vier Elementen" schliessen schon für sich allein ganz bestimmt die Missdeutung von Ritter und Brandis aus, Anaximenes habe zwischen unserer atmosphärischen Luft und seiner Luft als ἀρχή einen Unterschied gemacht. (Zeller 201.) Metaph. IX. 2. 1053 b 16 bezeichnet Ar. auch die Luft des Anaximenes als das Eine, wie das Unendliche des Anaximander. Diese Bestimmung der Unendlichkeit hat indess Anaximenes doch wahrscheinlich von seinem Vorgänger beibehalten. Dies lässt sich vielleicht schon aus Phys. III. 4. 203 a 16 (Note 29) schliessen, freilich nicht zwingend, da es Ar. hier nicht so fast auf den bestimmten sinnlichen Stoff, der das Unendliche bildet, ankommt, als überhaupt auf die Sinnlichkeit des Unendlichen.

Sicherer erfolgt es aus de coelo III. 5. 303 b 14[46]) und Phys. III. 6. 206 b 23.[47])

Hier bleibt die überwiegende Wahrscheinlichkeit für die Unendlichkeit der Luft, die er als Stoff des Ganzen aussprach, geleitet durch die Analogie des menschlichen Körpers. (cf. Zeller 208). Ein Fragment bei Plutarch[48]) gibt uns das Recht, auch de anima I. 2. 405 a 21 neben Diogenes von Apollonia auf Anaximenes mitzubeziehen, wornach sie die Seele für Luft hielten. (Die Begründung freilich, weil sie

das feintheiligste sei von Allem, beschränkt der Ausdruck οἰηθεὶς λεπτομερέστατον πάντων καὶ ἀρχὴν auf Diogenes allein).

Die Art und Weise, in welcher aus der Luft Alles hervorgeht, ist die von Ar. einer ganzen Klasse von Naturphilosophen zugeschriebene Verdichtung und Verdünnung.[49]) Diese Stellen allein gäben uns auch schon das Recht, Anaximenes zu dieser Klasse zu rechnen, hätten wir nicht das bestimmte Zeugniss des Simplicius (in Phys. fol. 32), Theophrast habe diese Art der Ableitung des Seienden dem Anaximenes allein beigelegt, d. h. wohl allein unter den älteren Philosophen wie Zeller beschränkend meint. Ueber die Bildung der Erde erfahren wir nichts Näheres aus Ar. Sie ruht auf der Luft wegen ihrer Breite, eine Anschauung, die er mit Anaxagoras und Demokrit theilt.[50]) Die nähere Begründung hiefür ist man fast versucht, dem Demokrit zu reserviren, dessen eingehender Sorgfalt sie eher entspricht.

Eigenthümlich ist seine Theorie der Erdbeben, auch schon deshalb, weil er sein Prinzip dabei gar nicht verwerthet. Er glaubt, dass die Erde, ganz durchnässt und wieder trocken geworden, zerreisse und durch die ungeheueren abgerissenen Stücke, welche in's Innere der Erde zurückfallen, erschüttert werde.[51]) Demgemäss meint er auch, treten die meisten Erdbeben bei grosser Hitze oder übermässigen Regengüssen ein.

Hippon.

Aus der Zeit des Pericles (Schol. ad Aristoph. nub. v. 96) scheint dieser Philosoph, wenn man ihn wirklich so nennen darf, auf Thales zurückgegriffen haben. Ar. spricht sich über sein Prinzip nicht deutlich aus, doch deutet die Zusammenstellung mit Thales[52]) schon darauf hin und die Commentatoren sprechen ihm ausdrücklich das Feuchte oder das Wasser als Prinzip zu. Ersteres Alexander Aphr. z. d. St.,[53]) letzteres Simplicius ad Phys. fol. 6.

Wenn uns die Analogie der Seele leiten darf, hat er sein Prinzip wohl Wasser genannt, da er auch jene für Wasser erklärte.[54]) Geschöpft habe er diese Ansicht aus der Thatsache

der Feuchtigkeit jeglichen Samens. Dieser sei die erste Seele, d. h. wohl die Seele im Keim. Folglich könne die Seele nicht Blut sein, wie er gegen solche ausführt, die dies annehmen. Hier an bestimmte Philosophen zu denken, gegen die er polemisirte, ist wohl nicht zulässig, wenn auch Empedocles, der im Blute die Elemente am vollständigsten gemischt sein lässt, dazu Anlass geben konnte. Sah ja auch die alte Volksmeinung die Seele im Blute (Zeller 214. 3). An beiden Stellen behandelt Ar. Hippon äusserst geringschätzig, er will ihn dort gar nicht zu den Philosophen rechnen, hier nennt er ihn φορτικώτερος plump und unfähig: wie es scheint nicht mit Unrecht.

Diogenes v. Apollonia.

Bedeutender und interessanter als manche Philosophen, die wir vielleicht noch zur jonischen Schule zu rechnen hätten, wie Idäus, den Ar. gar nicht erwähnt, oder diejenigen, welche das Mittelelement vertreten haben mögen (cf. Note 36), ist Diogenes, dessen Vaterstadt Ar. Hist. anim. III. 2. 511 b 30 nennt. Er schliesst sich im Prinzip an Anaximenes an, geht aber in Ausführung desselben soweit über jenen hinaus, dass man sich dies nicht erklären zu können glaubte, ohne die Annahme einer vorgängigen Einwirkung des Anaxagoras, die uns auch wahrscheinlich ist (cf. Zeller 230 ff.). Zwei Punkte sind es, die er besonders hervorhebt: die Unmöglichkeit, mehrere verschiedene Stoffe zur Erklärung der Welt beizuziehen, eine polemische Seite gegen die Lehre von den Elementen, wahrscheinlich des Empedokles, und dann die lebhafte Betonung der denkenden Seite seines e i n e n Urprinzips. Das Erstere betont er sehr scharf in fr. 2 (nach Mullach). Wenn nicht Alles nur Veränderungen und Umbildungen des e i n e n zu Grunde liegenden Stoffs ist, so ist keine Mischung und gegenseitige Einwirkung mehr möglich. Keine Pflanze, kein Thier, Nichts könnte entstehen. Diese Ansicht erwähnt auch Ar. freilich ganz kurz und in seiner Terminologie, er habe Recht gehabt, zu sagen, unmöglich würde gegenseitiges Wirken

und Leiden, wenn nicht Alles aus Einem wäre.[55]) Die Beispiele jedoch, welche Ar. beibringt[56]), sind sicher nicht von Diogenes, denn solche accidentelle Veränderungen einer Substanz waren es nicht, die ihn zu so lebhafter Betonung der Einheit des Stoffes veranlassten, sondern die Mischung der Elemente und ihre Einwirkung auf einander. Ueberdies setzen diese Beispiele eine feine Unterscheidung von Substanz und Accidens voraus, die wir noch bei Anaxagoras nicht finden und also wohl auch seinem Zeitgenossen Diogenes (mehr lässt sich freilich über seine Zeit nicht ausmachen) nicht zuschreiben dürfen. Glaubte er so die Einheit des Stoffes als nothwendige Voraussetzung bewiesen zu haben, so bestimmte er den Stoff gleich Anaximenes als Luft (Metaph. I. 3. 984 a5). Diesem bestimmten Zeugniss des Stagiriten entgegen ihm auf die Behauptung einiger Ausleger desselben (Zeller 221) jenes erwähnte Mittelding zwischen einzelnen Elementen als Princip zu leihen, wird kaum Jemand gewillt sein, eben so wenig wird Ritter's schon bei Anaximenes zurückgewiesene Meinung er habe eine dünnere Art von Luft zum Princip erklärt, Statt haben können, zumal uns die bestimmten Worte des Philosophen vorliegen. Im Fr. 6 nennt er „die von den Menschen sogenannte Luft" als dasjenige, was das Denken in sich hat, von dem Alles gelenkt wird, das über Alles herrscht. Diese Luft war ihm viel ausgesprochener, als dem Anaximenes das lebendige, wirkende, seelische in dem Materiellen. Dafür ist jedes seiner Bruchstücke Beweis und Ar. selbst sagt de anima I. 2. 405 a 21, dass er die Seele für Luft hielt, weil sie das Feintheiligste und das Princip für Alles war[57]). Die Begründung, sie erkenne insofern sie das Erste und alles Andere aus ihr, erscheint als Ausdeutung des Ar., die etwas an Empedokles anklingt, der die Seele aus den Elementen zusammensetzte, damit sie nach dem Satze, Aehnliches werde nur durch Aehnliches erkannt, dieses Vermögen Allem gegenüber besitze. Diogenes erwähnt diesen Grund für die Vernünftigkeit seiner Luft nirgends, sondern schliesst sie gleich Anaxagoras aus der vollkommenen Ordnung in der Welt (Fr. 4), sowie aus der Analogie des menschlichen und thieri-

schen Organismus, dessen Denken und Leben durch den Athmungsprozess bedingt erscheint (Fr. 5). Diese mehr objective Begründung scheint jene vollständig auszuschliessen, zumal jener Gedanke scharf gefasst und in seine unmittelbaren Consequenzen fortgeführt an einer andern Klippe der Diogenischen Annahmen scheitert. Wenn die Seele als Luft erkennt, insofern Alles aus ihr ist, erkennt sie nur sich selbst unter mannigfachen Veränderungen. Da entsteht die Frage: Denkt nur die reine Luft, welche eigentlich Erstes, Prinzip für das Andere ist? Nach Ar. wäre das wohl nöthig, aber Diogenes nimmt verschiedene Stufen der Luft und des Denkens an (cf. Fr. 6 πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν κ. τ. λ.) So stimmt die erste Folgerung der aristotelischen auch von Zeller (222) angenommenen Erläuterung nicht mit den ausdrücklichen Worten des Diogenes. Ueberdies wenn ihm dieser Gedanke so klar gewesen wäre, dass der erkennende Urstoff unter allen Gestalten nur sich erkennt, nur Entwickelungen seines Wesens, so müsste ihm die Lücke in seinen Annahmen aufgefallen sein, dass ein Theil der erkennenden Luft sich veränderte zum nicht erkennenden Dasein, was doch abermals aus den Fragmenten erhellt, wenn er nur Menschen und Thieren νόησις zuschreibt (Fr. 6). Es ist hienach angezeigt anzunehmen, dass nur die erwähnten, durch seine eigenen Worte beglaubigten Gründe ihn zur Aufstellung eines denkenden Urwesens veranlassten. Dieses durchdringt Alles und ist in Allem, entsprechend dem Ausdruck des Ar. λεπτομερέστατον. (cf. fr. 6), es leitet und beherrscht Alles [58]), ist mächtig, ewig, unsterblich, einsichtig [59]). Die Luft ist unendlich (cf. Note 46 und 47 und ausdrücklich Simpl. Phys. 6 a). Aus der Luft entsteht ebenso Alles durch Verdichtung und Verdünnung. Die Lebensluft durchströmt zugleich mit dem Blute den ganzen Körper, daher wohl sein Interesse für das Adersystem, dessen Beschreibung Ar. Hist. an. III, 2, 511 b 30 ausführlich mit seinen eigenen Worten, wenn auch mit gänzlicher Verwischung des Jonismus mittheilt. Für uns hat sie wenig Interesse, da sie von keiner tieferen Kenntniss des menschlichen Körpers zeugt. Dass nach ihm alles Lebendige

athmet, ist bei der Bedeutung, die er dem Athmen beimisst, erklärlich [60]). So suchte er denn auch das Athmen der Fische und Austern zu erklären und die nahe liegenden Einwürfe dagegen zu entkräften [61]).

Pythagoreer.

Während im griechischen Osten die Jonier alles Seiende sich aus stofflichen Prinzipien zu erklären suchten, entwickelte sich im Westen der griechischen Welt eine ganz eigenartige Richtung der Speculation, die pythagoreische Schule. Es ist bekannt, wie spärlich die älteren Quellen über diese Sekte fliessen, wie reichlich dagegen, aber auch wie trübe die späteren. Hier hat Ar. doppelten Werth für uns. Er gibt positive Zeugnisse für ihre Ansichten und so zugleich die Controle für die späteren scheinbar so inhaltreichen Mittheilungen. Um so lebhafter müssen wir hier bedauern, dass uns seine Spezialschriften über die Pythagoreer nicht erhalten sind. (Die Fragmente hievon können uns den Verlust nicht im Entferntesten ersetzen.)

An der Berücksichtigung pythagoreischer Philosophie in seinen erhaltenen Schriften fällt uns zunächst auf, dass er den Pythagoras, den Stifter der Schule, der namentlich von den jüngsten Berichterstattern als Repräsentant des Gesammtschatzes pythagoreischer Weisheit eingeführt wird, kaum an einer philosophisch irgend in Betracht kommenden Stelle erwähnt [62]). Wir werden also in Bezug auf die philosophische Bedeutsamkeit des Pythagoras nicht weiter gehen dürfen, als Ar. selbst, welcher immer unbestimmt von sogenannten Pythagoreern, Italikern etc. spricht, wenn er unsere Schule meint [63]) Diese Unbestimmtheit des Ausdruckes hängt enge damit zusammen, dass kein Hauptvertreter des Pythagoreismus existirte,

auf den man sich hätte berufen können, und dass es vor Philolaos keine schriftliche Darstellung der pythagoreischen Lehre gegeben zu haben scheint. Sie ist deshalb dem Ar. mehr eine philosophische Richtung, die in dem Grundgedanken einig sich mannigfach entwickelte, deren Phasen aber zu unterscheiden, der Mangel an hervortretenden Namen und schriftlichen Denkmälern verhinderte und deren Ausläufer sich mit Plato und der Akademie berührten und allmählig verschmolzen.

Den Ausgangspunkt der pythagoreischen Anschauung hat Ar. scharf gekennzeichnet. Sie förderten zuerst die Mathematik, und in sie völlig eingelebt kamen sie dazu, ihre Prinzipien auch für die alles Seienden zu halten. Das naturgemäss Erste in dieser Wissenschaft ist aber die Zahl. In den Zahlen glaubten sie viele ähnliche Vorgänge zu entdecken mit dem Seienden und Werdenden. In den Zahlen entdeckten sie die Verhältnisse der Harmonie. So sahen sie denn auch die Elemente der Zahlen für die des Seins an (Met. I. 5 Anfang [64]). Die Eingangsworte der Stelle weisen dieser Ansicht einen ganz unbestimmten Zeitraum ihrer Entwicklung zu, die ihren Ausgangspunkt von der Beschäftigung mit der Mathematik nahm. Hierin ganz vertieft, war es natürlich, dass ihnen überall im Einzelnen und im Weltganzen die bestimmten Zahlenverhältnisse auffielen, dass die zähl- und messbaren Seiten des Seienden ihr mathematisch geübtes Auge zuerst trafen und sie darüber in die Einseitigkeit verfielen, lediglich diese mathematische Bestimmtheit, die ja unleugbar vorhanden ist, hervorzuheben. Ganz in gleicher Weise entwickelt Ar. die Entstehung des Pythagoreismus Met. XIV. 3. 1090 a 20: Sie machten das Seiende zu Zahlen, aber nicht zu für sich bestehenden (χωριστοί abgetrent vom Sinnlichen, hypostasirt nach Art platonischer Ideen), sondern sie liessen es aus Zahlen bestehen, weil sie deren Verhältnisse in der Harmonie, am Himmel und in vielem Andern wiederfanden.

In diesen aristotelischen Entwicklungen unserer Philosophie hat Ritter (in s. Gesch. der pyth. Phil. 1826 S. 82 ff.) ein dreifaches Schwanken des Berichterstatters wahrnehmen wollen, indem er die Zahl sowohl Prinzip für Materie, wie

für Zustände und Beschaffenheiten,[65]) als zweitens die Dinge selbst und endlich nur Vorbild derselben sein lasse. Liesse sich ein solches Schwanken des Ar. nachweisen, so müssten wir mit Brandis Fraktionen in der pythagoreischen Schule annehmen, wovon die eine in der Zahl nur Vorbilder für die Dinge gefunden, eine andere aber sie für das Wesen selbst erklärt hätte. Doch wäre dies nicht mehr ein Schwanken des Ar., sondern ein Misskennen und Verwechseln pythagoreischer Lehrverschiedenheiten, das man dem Ar. nicht imputiren darf. Ein Schwanken des Berichterstatters aber auf ein und derselben Seite ist doch keinesfalls anzunehmen (cf. Zeller 296). Es kann doch für Ar. kein Wiederspruch sein, wenn er im Namen der Pythagoreer in dem nemlichen Capitel (Met. I. 5) einerseits ὁμοιώματα des Seienden und Werdenden in den Zahlen findet, andererseits die Zahl als Wesen, als Prinzip für Materie und Form fasst. Ersteres konnte ihm nur eine Begründung für letzteres sein, wie ja auch die syntaktische Einkleidung verräth. Die gleichen Verhältnisse in Zahl und Ding lassen beides als dasselbe erscheinen. Gerade das unscheinbare Zwischensätzchen (N. 64) μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι lässt deutlich erkennen, wie sich Ar. diese Hervorhebung des Quantitativen im Seienden klar legte. Wie die Jonier durch einzelne Erscheinungen veranlasst wurden, Allem einen Grundstoff unterzulegen und ihn allein in Allem als bleibend und wirklich zu betrachten, so stach den Pythagoreern das zählbare Element in's Auge, Alles war ihnen nach Zahlenverhältnissen geordnet und eine ähnliche Einseitigkeit hiess sie glauben: Die Dinge sind Zahlen.[66]) Die Prinzipien der Zahlen sind auch die der Dinge, denn alle Bestimmtheit des Seienden ist durch Grössen- und Zahlenverhältnisse bedingt, wie auch alle Ordnung und Harmonie.

Für die Ansicht, die Dinge seien nur durch Nachahmung der Zahlen, könnte man sich am ehesten auf Met. I. 6. berufen (Ritter S. 86), wo dem Plato vorgerückt wird, seine Theilnahme der Dinge an den Ideen habe er mit blosser Veränderung des Terminus von den Pythagoreern entlehnt.[67]) Aber wie wenig dies für ein Schwanken des Ar. beweise,

zeigt dasselbe Capitel, wenn daselbst zwischen platonischer Trennung der Ideen vom Wirklichen und pythagoreischer Identifizirung von Zahl und Ding bestimmt unterschieden wird.[68]) Letztere, sagt er ausdrücklich, erklären die Dinge selbst für Zahl. Ar. hebt (Met. I. 8. 990 a 29) selbst den Widerspruch hervor, dass sie ihre Prinzipien aus dem Unsinnlichen genommen und sie dennoch ganz wie sinnliche anwenden. Dies konnten sie nur, wenn ihnen die Zahl als vollständig genügendes Princip erschien und sie neben ihr keinen Mangel eines hylischen Elements fühlten. Doch ist nicht genug zu betonen, dass ihnen der Unterschied von Materie und Form noch nicht aufgegangen war, dass also Ritter (S. 82) ihnen gegenüber kein Recht hatte, zu fragen: „Wie kann die Zahl, etwas, nach welchem die Dinge nur gedacht werden, für das Urwesen der Dinge gelten?" Freilich, wenn sie diesen Begriff von Zahl hatten, war ihrem Lehrgebäude der Boden weggenommen. Aber die Unterscheidung von Stoff, Beschaffenheit und Zustand (N. 65) verdanken wir selbstverständlich dem Berichterstatter, wie schon sein Ausdruck φαίνονται νομίζοντες andeutet. Es war ihm ja überhaupt nur darum zu thun, ihre Arten von Prinzipien zu erfahren und den seinigen wo möglich anzupassen.[69]) Dies that er denn, indem er zu finden glaubte, die Zahl sei ihnen auch Stoff, ohne dass sie es jedoch in dieser bestimmten Unterscheidung ausgesprochen hätten.[70]) Dafür, dass sie die Zahl allein als vollständig genügend zur Erklärung des Seienden ansahen, spricht deutlich ihre Zusammenstellung mit anderen Philosophen (Met. I. 5. 27). Ausser den Pythagoreern, heisst es hier, hätten die anderen gemässigter gesprochen, d. h. dem Verstande weniger zugemuthet als die Pyth., welche unsinnliche Prinzipien für sinnliche Dinge in Bewegung setzten. Zwar hätten sie zwei Prinzipien angenommen, aber nicht als ob das Begrenzte, das Unbegrenzte und das Eine wieder andern Stoffen zukämen, dem Feuer oder Wasser als Prädikate, sondern sie seien selbst Wesen desjenigen, wovon sie ausgesagt werden; daher sei Zahl das Wesen von Allem.[71]) Das Widerspruchvolle dieser Annahme hat Ar. an der bereits citirten Stelle (Met. I. 8.) energisch

betont. Sie brauchen ihre Prinzipien in eigenthümlicherer Weise ἐκτοπωτέρως ein Correlat zu jenem μετριώτερον der andern Philosophen (N. 41). Sie nahmen dieselben aus dem Unsinnlichen, denn das Mathematische gehört zu dem bewegungslos Seienden, und doch sprechen sie immer nur von der Natur, (ein Satz, der neben Met. XIV. 3. 23 für den ganz physischen Charakter der pyth. Lehre spricht!) von der Entstehung des Weltalls und seinen Theilen und benützen dazu ihre Elemente, als wären sie gleicher Ansicht mit den andern Physiologen, dass nur, was sinnlich wahrnehmbar und im Himmelsraum eingeschlossen, auch wirklich sei.[72]) Ar. wusste demnach recht wohl, dass die Pythagoreer die mathematischen Zahlen zu Prinzipien gemacht haben, und es müssen somit seine scheinbar entgegenstehenden Aeusserungen, die Zahlen der Pythagoreer hätten Grösse, als das, was sie sind, Folgerungen aus ihrer Lehre betrachtet werden. So Met. XIII. 6. 1080 b 16. Wenn er hier ausdrücklich sagt,[73]) sie hätten nicht monadische d. h. die eigentlichen arithmetischen Zahlen, von denen jede μονάς mit jeder gleich, also συμβλητός ist, sondern körperliche Monaden angenommen, so zeigt, abgesehen von dem ganzen Charakter pythagoreischer Physik, die unter der Voraussetzung körperlicher Einheiten einen ganz andern, entschieden atomistischen Entwickelungsgang nehmen musste, auch de coelo III. 1. 300 a 14, wo Consequenzen aus der Construction des Weltalls aus Punkten, Linien, Flächen und Körpern, wie sie im Timäus versucht ist, auch den Pythagoreern zugeschoben werden, recht deutlich, dass Ar. ihnen eben die Folgerung aus ihrer Lehre zum Vorwurfe macht [74]). Dagegen, dass die Pythagoreer bewusst die Zahlen für körperlich erklärten, spricht am deutlichsten Met. XIII. 8. 1083 b 8: es sei unmöglich, dass die Körper aus Zahlen bestehen und dass diese Zahlen mathematische seien. Dies hat nur Sinn, wenn die Pythagoreer wirklich die mathematische Zahl als Prinzip aufstellten. [75]) Wie sollen die Grössen, argumentirt er anderswo [76]) weiter, selbst zugegeben, sie könnten aus Zahlen entstehen, Schwere haben? Wie soll jedoch aus dem, was keine Grösse hat, eine Grösse, ein Zusammenhängendes entstehen?[77])

Sie freilich wenden ihre Principien ebenso zuversichtlich auf's Sinnliche wie auf das Mathematische an, wofür sie doch allein passen. Ueber die sinnlichen Körper sagen sie nichts, wahrscheinlich, meint Ar., weil sie darüber nichts Eigenthümliches zu sagen haben (N. 76.) Ihr Stillschweigen hatte indess wohl einen anderen Grund, dass nämlich gegenüber der Zahl als constituirendem Element des Seienden der zu Grunde liegende Stoff ganz übersehen wurde. Jedenfalls ist aber hiermit eine Ansicht wie die von Brandis (I. 486) ausgeschlossen, das Unendliche der Pythagoreer sei ein hauch- oder luftartiger Stoff. Wir müssen an der Behauptung festhalten: Zahl das Wesen der Dinge!

Die Zahl scheidet sich in Gerade und Ungerade; dieses ist begrenzt, jenes unbegrenzt; das Eins besteht aus beidem, ist begrenzt und unbegrenzt, aus dem Eins entstehen die Zahlen [78]). Neben dem Geraden und Ungeraden steht als Drittes das Gerad-Ungerade (ἀρτιο πέριττον), wie es spätere Berichterstatter nennen. [79]) Es ist sowohl das Eins, wie hier Ar. andeutete, als diejenigen geraden Zahlen, welche in ungerade Hälften zerfallen (Böckh im Philolaos S. 61 Zeller 299.) Das Ungerade nennen sie begrenzt (πεπερασμένον, πέρας, περαῖνον cf. Zeller 300. 1), das Gerade unbegrenzt, weil es der Zweitheilung keine Grenzen setzt. [80])

Als Grundgegensätze der Zahlen haben wir somit das Gerade und das Ungerade, entsprechend als Gegensätze des Seienden das Begrenzte und Unbegrenzte. Analoge Gegensätze mussten sich in der Anschauung allenthalben darbieten und so finden wir denn zwei förmliche Tafeln von Gegensätzen, wahrscheinlich von jüngeren Pythagoreern entwickelt, sicher aber nicht schon mit dem ersten Kern der Lehre gegeben. Denn Ar. unterscheidet (Meta. I. 5. 9) ausdrücklich zwei Fassungen der Gegensätze. Bei ihrem durch Mathematik nothwendig geweckten und entwickelten Sinn für die Ordnung im Welt-Ganzen (Pythagoras soll es ja gewesen sein, der κόσμος zuerst als „Welt“ fasste) musste es ihnen nahe liegen, das Begrenzte für das Gute, Vollkommene zu halten [81]), das Unbegrenzte für das Unvollkommene. Die Aufzählung solcher

Gegensätze stieg bis zur heiligen Zehnzahl: Begrenzt und Unbegrenzt, Ungerade und Gerade, Eines und Vieles,[82]) Rechts und Links, Männlich und Weiblich, Ruhend und Bewegt, Gerade und Krumm,[83]) Licht und Dunkelheit, Gut und Böse, Quadrat und Rechteck. Die Grundgegensätze waren sicher der ganzen Schule gemeinsam. (Dass der Gegensatz von Eins und der unbestimmten Zweiheit nicht altpythagoreisch, dürfte nachgerade ziemlich allgemein angenommen sein. Zeller 312 ff. [84])

Doch wenn Alles aus Gegensätzen, Begrenztem und Unbegrenztem besteht, woher die Einheit? Wo ist ein Verbindungsglied? Diese Funktion erfüllt die Harmonie. So sagt Philolaos (fr. 4): Da die Prinzipien nicht gleich sind, könnten sie sich nicht zur Weltbildung entfalten, käme nicht irgendwie Harmonie dazu. Sie ist ihm Vereinigung des Mannigfaltigen und Zusammenstimmung des Widerspänstigen (Böck S. 61). Die Zahlen werden durch sie zur Einheit verbunden, sie ist das nothwendige Mittelglied, daher ist Alles ebensowohl Harmonie als Zahl, diese nur Bestandtheil jener. Daher konnte Ar. sagen (Met. I. 5), der ganze Himmel (oder besser vielleicht die ganze Welt mit Rücksicht auf die pythagoreische Unterscheidung von Ὄλυμπος, Κόσμος, Οὐρανός) sei Harmonie und Zahl. Die Harmonie aber ist nichts anderes als die Oktave (Zeller 305. 4).

Sonach sind die Prinzipien gegeben. Ihre Anwendung auf's Einzelne musste vielfach willkürlich und oberflächlich sein, wie Ar. (Met. I. 5) bestätigt. Verhältnisse der Zahlen suchten sie mit Zuständen und Theilen des Himmels und der ganzen Weltbildung in Einklang zu bringen. Klappte es irgendwo nicht, so strebten sie wenigstens, das System als Ganzes zu retten. So wirft ihnen Ar. vor, sie hätten die Gegenerde nur construirt, um die vollkommene Zehnzahl, welche die ganze Natur der Zahlen umfasst, auch in der Anzahl der Himmelskörper wieder zu finden (Met. I. 5. 986a 5).[85]) Mit ähnlicher Willkür machten sie ihre Begriffsbestimmungen. Die erste beste Zahl, die eine Bestimmung aufzuweisen schien, musste dieses Ding sein (Met. I. 5. 987a 20). So definirten sie

die Gerechtigkeit als ἀντιπεπονθός d. h. einfache Wiedervergeltung [86]), ihr Wesen war somit eine gleichmal gleiche Zahl (ἰσάκις ἴσος Magn. Mor. I. 1. 1182) d. h. nach Alexander zu Met. I. 5 die Vier als erstes Quadrat oder die Neun als solches der ersten ungeraden Zahl [87]).

Wenn sie so Begriffe als Zahlen definirten, wiesen sie den Begriffen auch gewisse Orte an, da jene Zahlen zugleich bestimmten Regionen im Weltall zukommen. [88]) Die Willkürlichkeit der pythagoreischen Definitionen ist in dem Pythag. Eurytus, einem Schüler des Philolaos, gewissermassen typisch dargestellt, welcher nach Ar. die Gestalt der zu definirenden Gegenstände mit Steinchen zusammensetzte und dann die Zahl der hiezu erforderlichen Steine als Definition gab. [89]) Wichtiger als diese Spielereien musste ihnen die Bedeutung einzelner Zahlen, wie der Zehnzahl, sein. Hiermit hing z. B. die Aufstellung jener zehn Gegensätze, deren sich ja ausserdem eine Menge finden liess, ebenso die Annahme der zehn Himmelskörper zusammen. Dass ferner das Eins der Grund aller Zahlen ist, da sich aus ihm alle zusammensetzen, sahen wir schon. Die Dreizahl vereinigt als erste in sich Anfang Mitte und Ende, sie ist also Zahl des Ganzen und des All. [90]) Dies die Einzelheiten über die Bedeutung der Zahlen.

Die geometrischen Figuren führten sie natürlich ebenfalls auf Zahlen zurück: so war die Zweizahl Definition der Linie. [91]) Entsprechend werden sie auch die übrigen Körper auf Zahlen reduzirt haben, wie die Interpreten zu Ar. sie ihnen mit Plato zuschreiben und wie Philolaos sie annahm (Zeller 349.)

Die Weltbildung hatte ihnen jedenfalls den Sinn zeitlicher Entstehung, nicht blos begrifflicher Entwickelung, wie denn Ar. bestimmt sagt, kein Philosoph habe die Welt für ungeworden erklärt, ausser insoferne mancher eine abwechselnde Bildung und Vernichtung annahm (de coelo I. 10. 279.) Zuerst bildete sich im Mittelpunkte des Weltganzen das Zentralfeuer, die Hestia oder das Eins. In der Mitte steht es, weil das Werthvollste am sichersten bewahrt werden muss, weshalb es auch Wache des Zeus heisst, [92]) eine schöne Bezeichnung für den Alles zusammenhaltenden Mittelpunkt der Welt, oder

Ζανὸς πύργος nach fr. 199 mit der ächten dorischen Form. Der Name Hestia ist erhalten bei Stobäus (Ecl. I. 468) nach Philolaos: τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας Ἑστία καλεῖται. Es ist hier offenbar ein körperliches Eins angenommen, dessen Zusammensetzung sie nach ihren Prinzipien, rückt ihnen Ar. vor, nicht erklären können,[93a]) wie denn freilich für das fortgeschrittene Denken aus Zahlen allein nichts zu erklären ist. Eins heisst dies Feuer der Mitte, weil es der erste Weltkörper ist (Zeller 318. 1).

Dieses Feuer soll nun sofort den nächstliegenden Theil des Unendlichen angezogen und begrenzt [93b]) und so den Anfang zur Weltbildung gemacht haben. Eine bewegende Kraft wird hier nicht ausdrücklich genannt, sondern wohl in dem Fener supponirt, daher Ar. jede Erklärung der Bewegung und somit auch des Werdens und Vergehens, das ihm nicht ohne Bewegung vor sich geht, vermisst. [94]) Diesem Mangel suchten Spätere durch Erhebung des Eins zur schaffenden Gottheit abzuhelfen. Eben so wenig jedoch als diese Umdeutung, ist es zulässig, in dem Centralfeuer eine Weltseele zu erblicken, da Ar. hievon keine Andeutung gibt und andere Berichte hiefür ungenügend sind (Zeller 359).

Das Unendliche, dieser zweite Faktor ihrer Weltbildung, ist unklar wieder zugleich als Raum und Stoff gefasst, dieselbe Vermischung von Substrat und Eigenschaft, welche ihr ganzes System durchzieht und es allein erklärlich macht. Eine detaillirtere Entwickelung des Weltalls aus diesem fortschreitenden Anziehen des Unendlichen und Umgestalten zum Begrenzten ist nicht überliefert.

Das All hat Kugelgestalt. Um das Centralfeuer kreisen die zehn Himmelskörper in der Richtung von West nach Ost. Dies ergibt sich daraus, dass die Bewegung der Erde um das Centralfeuer den Unterschied von Tag und Nacht veranlasst, was aber auch dadurch bedingt ist, dass die Erde mit der Sonne zugleich auf der einen Seite sich befindet, also die Zurückstrahlung des Lichts von der Sonne her empfangen kann, (de coelo II. 13. 293 a 20). Auch die Gegenerde bewegt

sich um den Mittelpunkt.[95]) Nicht die Erde allein, sondern auch die anderen Himmelskörper veranlassen Verfinsterungen des Mondes.[96]) Diese Phänomene können wir indess nicht wahrnehmen, da unsere Halbkugel immer vom Centralfeuer abgewendet ist (Zeller 361.)

Bewegung ist für die Gestirne wesentlich; Alkmäon beweist wenigstens die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer steten Bewegung, welche ihre Aehnlichkeit mit den ewigen Gestirnen ausmache.[97]) Durch diese ewige Bewegung entsteht die Harmonie der Sphären, denn wenn schon jeder schnell bewegte Körper einen Ton verursacht, wenn er auch weder an Umfang noch Schnelligkeit jenen annähernd gleich kommt, um wie viel mehr müssen solche Körper ein ganz ungeheueres Geräusch machen? Der Entfernung der einzelnen Gestirne entspricht die Schnelligkeit der Bewegung, dieser die Verhältnisse der Töne und so entsteht harmonische Musik. Dass wir davon nichts hören, erklärt die Gewöhnung von Jugend auf, weil ein Geräusch nur durch den Gegensatz der Stille zum Bewusstsein komme.[98]) Unter der Harmonie ist doch wohl eine solche der Planeten zu verstehen, wenn auch die auffallende Hervorhebung der grossen Zahl der Gestirne auf eine erweiterte Musik deuten könnte. (Doch cf. Zeller 370. 3.)

Jenseits des Feuerkreises, welcher die Welt abschliesst (Zeller 356), liegt das Unbegrenzte[99]) oder der unbegrenzte Lufthauch, aus welchem das Leere in die Welt eingeht, gleich als athme sie.[100])

Was näher am Centralfeuer lag, war ihnen auf der rechten Seite der Welt. Daher bei Simplicius de coelo 95 b die Erde mit der Gegenerde als unterer und rechter Theil gegenüber den obern Gestirnen bezeichnet ist. Dagegen ist unsere Hemisphäre demgemäss links, weil stets dem Feuer abgewendet.[101]) Soviel über das Weltgebäude.

Von Psychologie finden sich nur Spuren. Einige Pythagoreer erklärten die Seele für die Sonnenstäubchen, andere für das, was sie in Bewegung setze,[102]) wohl im Zusammenhang mit der wahrscheinlich pyth. Lehre, nach dem Austritt aus dem Körper schwebe die Seele in der Luft umher (Zel-

ler 391). Noch andere mögen sie als Harmonie gefasst haben, was vom pyth. Standpunkte eigentlich für sie nichts Eigenthümliches bezeichnet, da Alles auf Harmonie beruht.[103]) Ar. hatte wohl Philolaos im Auge, dessen Definition der Harmonie in dem letzten Worte der cit. St. nachklingt.

Noch bleiben vereinzelte Notizen über pyth. Ansichten zu verzeichnen. Die Milchstrasse erklären einige als einen Weg, welchen entweder ein Gestirn bei der Vernichtung des Himmels durch Phaetons Fall genommen, oder den die Sonne in einem früheren Zeitraum einmal gewandelt, als ob, wie Ar. erläutert, jener Raum dadurch verbrannt oder sonstwie verändert wurde.[104]) Die Kometen wollten sie auf einen einzigen Planeten zurückführen, dessen Ascension über den Horizont unbedeutend sei und daher öfter unterbleibe. Daher erscheine er so selten.[105])

Die pyth. Seelenwanderung berührt Ar. nur einmal (de an. I. 3. 407 b 20) als Mythe und hebt dabei den Widerspruch hervor, dass jede Seele solle in jeden Körper eingehen können.[106]) Anal. post. II. 10. 94 b 33 erklären sie den Donner als Drohmittel für die Bewohner des Tartarus, d. h. wohl für Seelen, die ihre Schuld da abbüssen.

Von einzelnen Pythagoreern, die Ar. namentlich erwähnt, bleibt ausser den schon gelegentlich genannten Archytas. Met. VIII. 2. 1043 a 21 werden zwei Definitionen von ihm genannt, als solche, die Stoff und Form deutlich unterscheiden lassen. Ueber den Mann erfahren wir dadurch ebensowenig, als durch die Bemerkung (Rhet. III. 11. 1412 a 12), er habe den Schiedsrichter mit einem Altare verglichen, da der Benachtheiligte zu beiden seine Zuflucht nehme. Interessanter ist vielleicht die Notiz, er habe die Rundung der nicht organischen Theile des thierischen Körpers aus der Analogie der naturgemässen Bewegung erklärt; das sei die Bewegung, die analog zu dem Gleichen verläuft, die einzige in sich rückläufige, kreisförmige.[107])

In einiger Beziehung zu den Pyth. steht auch Alkmäon von Kroton, wenn auch hauptsächlich nur auf Grund der besprochenen Zusammenstellung mit Pythagoras (Met. I. 5.).

Sicher will ihn Ar. von den Pyth. unterscheiden. Er nahm auch 2 Gegensätze an, die sich durch Alles hindurchzögen, doch griff er die nächsten besten auf, ohne ihre Zahl wie die P. zu begrenzen. Seine Meinung von der Unsterblichkeit der Seele wurde bereits angeführt.[108])

Eleaten.

Das Schriftchen de Melisso, Zenone et Gorgia.

Diese Schrift ist uns bekanntlich als aristotelisch überliefert, ohne dass man sich freilich auf handschriftliche Gewähr für diese Autorschaft berufen könnte. Denn die Ueberschriften variiren in den einzelnen Handschriften, sowohl in Betreff des Autors, indem bald Aristoteles, bald Theophrast oder auch gar kein Autor genannt ist, als auch in Bezug auf die Philosophen, welche in den einzelnen Theilen behandelt sein sollen, zu sehr, als dass sich darans Sicherheit gewinnen liesse. Nur die Lehren des dritten Theiles werden einstimmig dem Gorgias zugeschrieben.[109])

In Bezug auf den ersten Theil hat nun bereits Spalding (in den Vindiciae Philosophorum Megaricorum subjecto commentario in priorem partem libelli de Xen. Zen. et Gorg.) und Brandis (in der Commentatio Eleatica sectio tertia p. 186 seq.) durch Zusammenstellung mit den Fragmenten des Melissus gezeigt, dass wir dessen Lehre in dem ersten Theile unserer Schrift ziemlich treu wiederfinden (Zeller 433).

Was den zweiten Theil betrifft, so mag es genügen, auf Zellers erschöpfende Erörterung zu verweisen (434), der wir uns in allen Punkten anschliessen. Als Resultat derselben ergibt sich, dass dieser zweite Theil des Xenophanes Lehre darstellen sollte, dass jedoch die Widersprüche zwischen dem, was Ar. in seinen andern Schriften über diesen Philosophen

sagt, und dem, was er ihm hier zuschreiben würde, es im höchsten Grade unwahrscheinlich machen, dass Ar. oder auch Theophrast Autor dieser Schrift sei. (In dieses Urtheil stimmen auch Bergk de Arist. lib. de X. Z. et G. Marburg 1843 p. 67 und Vermehren, die Autorschaft der dem Arist. zugeschriebenen Schrift etc.)

Für uns kommt die Schrift also nicht weiter in Betracht. Interessant ist es nur noch, zu constatiren, wie man von der Glaubwürdigkeit des Ar. noch in unseren Tagen urtheilte. Mullach (p. 274) stösst sich an jenen Widersprüchen so wenig, dass er sie vollkommen erklärlich findet aus der Manier des Ar. über seine Vorgänger zu berichten. Seine eigenen Worte sind: Nam quod ait (Bergkius) inveniri in hoc libello, quae pugnent cum iis, quae alibi Theophrastus et Aristoteles de iisdem philosophis tradiderint, id gravissimum videretur, si semper sibi constaret Aristoteles (nam de Theophrasto nolo ei adversari), si ubique eodem modo de aliis sapientiae auctoribus judicaret, si semper *bona fide eorum*, *quos refellere instituisset*, sententias referret. Quis autem non jure miretur inconstantiam Aristotelis, qua Parmenidis dogmata aliter atque aliter enuntiata proponit, et errorem, in quem *vel memoriae lapsu vel negligentia vel cupiditate* inductus est? Quamobrem assentior Mureto etc. Er hätte sich freilich nicht auf Muret berufen müssen, Karsten (Xenophanis Col. carm. rel. p. 96) wäre näher gelegen, der dem Ar. gedankenlose Faselei vorwirft: neque Aristotelis opinioni nimis oportet confidere, quia hic in antiquorum placitis interpretandis saepius *halucinatur*, quin etiam Parmenidis rationem περὶ τοῦ ὄντος simili interpretatione *depravasse* videtur, ut alio loco a nobis ostendetur.

Doch derartige Expektorationen mögen in der Geschichte der Wissenschaft interessant sein, eine ernsthafte Widerlegung verdienen sie nicht, da sie ja auch ohne Beweis auftreten.

Xenophanes.

Ueber Xenophanes aus Colophon[110]) erfahren wir bezüglich seines Lebens nur, dass er in Elea gelebt (Rhet. II. 29.

1400 b 6), wahrscheinlich namentlich im höhern Alter, da er überall als Urheber der eleatischen Philosophie figurirt (Karsten l. l. p. 13). Es fällt überhaupt auf, dass ihn Ar. so gar selten erwähnt. Brandis (comm. Eleat. p. 18) hat hiefür bereits den sehr plausiblen Grund angegeben, er habe auf die Anfänge des eleatischen Gedankens, wie ihn Xenophanes aussprach, nicht näher eingehen wollen, da er ihm entwickelter und philosophischer in Parmenides vorlag.

Met. I. 5. 986 b 20 kennzeichnet er die Eleaten. Es seien Philosophen, die das All als ein Wesen betrachten, aber nicht in der Weise der Physiologen, dass sie aus dem Einen wie aus einem Stoffe Alles vermittelst der Bewegung entstehen liessen, sondern sie erklären es für unbewegt. Dabei scheine Parmenides, der es als begrenzt bestimme, mehr das Begriffliche, Melissus dagegen das Stoffliche im Auge zu haben, da er es unbegrenzt nenne. Xenophanes, der Vater dieser Einslehre, berührte diese Einzelbestimmungen noch nicht, sondern im Hinblick auf das Weltganze erklärte er das Eine für den Gott.[111]) Aehnlich hebt er auch in den erhaltenen Bruchstücken seines Lehrgedichtes die theologische Seite ganz besonders hervor. Bestreitung des Polytheismus scheint der Ausgangspunkt seines Systems zu sein (cf. fr. 1 Karsten). Er bestreitet die Vorstellungen der Menschen vom Werden und der Gestalt der Götter (fr. V.) und mit bitterem Spotte hält er ihnen vor, wie auch die Thiere, wäre ihnen die Fähigkeit gegeben, ihre Götter in ihrer eigenen Gestalt bilden würden (fr. VI). Daher seine lebhafte Entrüstung gegen die Dichter, namentlich Homer und Hesiod (fr. VII). Auf diese Bekämpfung volksthümlicher und Verbreitung reinerer Ansichten über das göttliche Wesen bezieht sich die vielbestrittene Stelle Poet. 26. 1460. b. 35, welche Zeller 452. 1 am einfachsten und richtigsten übersetzt hat, wornach eine Textänderung überflüssig ist. Ar. gibt dort die Erwiederung auf die Vorwürfe, die den Dichtern wegen Behandlung ihres Sujets gemacht werden können. Wenn die Darstellung nicht wahrheitsgetreu sei, dann lasse sich entgegenhalten, man habe ideal gezeichnet wie es sein soll. Kann man sich jedoch weder auf ideale noch

reale Wahrheit berufen, so bleibe noch die volksthümliche Vorstellung, wornach sich der tragische Dichter wohl richten darf. Dies ist der Fall in Bezug auf das Göttliche. Wohl mag es sein, dass diese Auffassung desselben weder gut, noch richtig ist, sondern dass es sich verhält, wie Xenophanes behauptete, aber das ist nun einmal nicht die Ansicht der Menge.[112]) Auch in dem Satze, eben so gottlos sei, wer den Göttern ein Werden, wie wer ihnen ein Sterben beilegt, spricht sich sein Kampf gegen Anthropomorphismus aus; denn, meint er, in beiden Fällen müssten sie einmal nicht sein,[113]) eine Begründung, die den echten eleatischen Seinsbegriff, der jedes Nichtsein absolut ausschliesst, freilich in Bezug auf die Gottheit, erkennen lässt. Auch die Antwort, die er den Eleaten auf die Anfrage, ob sie der Leukothea Opfer bringen und ihr zu Ehren Trauerlieder singen sollten, gab: falls sie in ihr eine Göttin erblickten, sollten sie keine Trauerlieder singen, wenn einen Menschen, nicht opfern, zeigt die scharfe Grenze auf, die er zwischen Göttlichem und Menschlichem zog, und verurtheilt die Apotheose (Rhet. II. 23. 1400 b 5, Karst. fr. XXXV.)

Die Gottheit ist ihm unbewegt, wie überhaupt den Eleaten das eine Seiende. cf. fr. IV. Diese Gottheit erfasste er im Hinblick auf das Weltall; das Eine, welches ihm sichtbar erschien, liess ihn zurückschliessen auf die eine Ursache, die immanente Gottheit (Zeller 456). Karsten (p. 133) bemüht sich vergeblich, zu beweisen, dass Xenophanes die Gottheit nicht als immanent in der Natur, sondern transzendent aufgefasst habe.[114]) Wir müssen diese Meinung zurückweisen, wollen wir den eleatischen Gedanken nach seinem Ursprunge, wie nach seiner Entwicklung begreifen. Entsprungen dem lebhaften Bedürfniss der Erklärung des sinnlichen Seins, wie es dem Griechen und vorsokratischen Philosophen gleich eigenthümlich war, konnte sich die eine Gottheit des Xenophanes nicht wohl zu dem einen Seienden des Parmenides, das die Merkmale der sinnlichen Vorstellung an der Stirne trägt, entfalten, falls sie über der Natur stand und vom Sinnlichen abgetrennt war. Die Stellung des Xenophanes an der Spitze

eleatischer Philosophie scheint die Auffassung seiner einen Gottheit als immanenten Weltgrundes zu bedingen. Eine indirekte Bestätigung liesse sich hiefür auch darin finden, dass Ar. an der gleichen (bereits angeführten) Stelle über das begrenzte Seiende des Parmenides das unbegrenzte des Meliss und das beider Bestimmungen noch entbehreude des X. referirt, sowie dass er ihn überhaupt als πρῶτος ἑνίσαϛ bezeichnet.

Von Xenophanischer Kosmologie gibt Ar. nur die eine Bestimmung, die Erde sei nach unten im Unendlichen gewurzelt, eine willkürliche Annahme, meint Ar., um weiter keine Mühe der Erklärung zu haben.[115]) Deshalb tadle ihn auch Empedokles, der sich auch gegen die damit wahrscheinlich verbundene Ansicht wendet, die Luft dehne sich ebenso nach oben hin in's Unendliche aus.

Ethischer Natur ist ein Ausspruch (Rhet. I. 15. 1377 a 18), wornach er dem Eid die rechtliche Bedeutung abgesprochen zu haben scheint. Ar. spricht davon, wie man einen Clienten, welcher den ihm angetragenen Eid nicht annimmt, mit einem Hinweis auf seine Frömmigkeit entschuldigen könne, als halte er es für Unrecht, durch den Eid Geld zu gewinnen. In diesem Falle könne man Xenophanes Wort anwenden: Οὐϰ ἴση πρόϰλησις αὕτη ἀσεβεῖ πρὸς εὐσεβῆ. Die Instanz des Eides hat nicht gleiche Bedeutung für den Gottlosen, wie für den Frommen. Im speziellen Falle kann es dem letzteren nicht als Beweis der Schuld angerechnet werden, dass er den Eid verweigert, denn er hat höhere Rücksichten. An ihn die Eidesforderung zu stellen, ist so ungerecht, als wenn der Starke den Schwachen herausfordert, er solle zuhauen oder er bekomme seine Schläge: in beiden Fällen sind die Gegner sich nicht gleich, die Forderung unbillig.[116])

Parmenides

aus Elea heisst Met. I. 5. nach einer Ueberlieferung des Xenophanes Schüler, was ihr gemeinsamer Aufenthalt wie ihre Lehre gleich sehr bestätigen. Was Xenophanes im Hinblick

auf die eine sichtbare Welt als den einen Gott ausgesprochen, das klärte sich dem Parmenides philosophisch zu dem einen Seienden. Der Begriff des Seins, zum erstenmale scharf gefasst und in die einseitige Consequenz entwickelt, ergab sein ganzes System. Scharf zeichnet dies Met. I. 5. 23 „neben dem Seienden kommt dem Nicht-Seienden gar keine Wirklichkeit zu. Folgerichtig ist das Seiende Eines und daneben Nichts weiter.“[117]) Ebenso bestimmt Met. III. 4. 1001 a 29 „nach Parmenides ist alles Seiende Eins, das ist das Seiende.“[118]) Das Gleiche sprechen seine Fragmente aus (cf. vers 35 seq. 43 seq. Karst.). Daher seine heftige Polemik gegen die Annahme, dass es auch ein Nicht-Seiendes geben könne, wofür auch aus Ar. ein Vers erhalten ist. Met. XIV. 2. 1089 a 1 führt Ar. die platonische Lehre auf die althergebrachte Verlegenheit zurück, wie des Parmenides alsolute Läugnung des Nicht-Seienden beseitigt werden könne:

„Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαῇς εἶναι μὴ ἐόντα!“[119])

Aus diesem vollständigen Ausschluss des Nicht-Seienden entwickelt er die Eigenschaften des Seienden. Es ist natürlich ungeworden (v. 58 Karst. und oft.) ja es ist alles Werden und Untergehen aufgehoben (v. 65—76).

„Τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος“

ein Vers, der Ausdrücke des Ar. wie de coelo I. 2. 298 b 14 erläutert: „Sie hoben Werden und Vergehen ganz und gar auf, da Nichts von dem Seienden wird oder zu Grunde geht;“ Behauptungen, die nicht mehr der Naturerklärung dienen, nicht mehr „physisch“ sind (φύσις ist ihm ja der innere Grund der Bewegung!).[120]) Das Seiende ist ferner unbewegt, da Werden und Vergehen von ihm ausgeschlossen sind, fest ruht es dasselbe stets in demselben (v. 81 s.). So bestimmt es auch Ar. (Met. I. 5. 19., Phys. I. 2. 1 ἤτοι ἀκίνητον Παρμενίδης φησὶ καὶ Μέλισσος) besonders Met. I. 3. 984 a 29 „die Eleaten gleichsam überwältigt von der Frage nach der bewegenden Ursache, hätten das Eine unbewegt sein lassen und in der ganzen Natur Werden und Vergehen aufgehoben, nicht bloss ein Werden aus Nichts, sondern jede Veränderung. Der Ausdruck τὴν ὅλην φύσιν ἀκίνητον ist vielleicht, wie Zeller 474. 2

will, etwas ungenau, insoferne wir ihn speziell auf Parmenides beziehen wollen, indess deutet er immerhin an, dass auch dieser nicht an ein ideelles Sein dachte, sondern vom Sinnlichen mit seinen Veränderungen absah auf das zu Grunde liegende eine Wirkliche (Zeller 147. 475). Dies drückt Ar. de gen. et corr. I. 8. 325 a 13 so aus: Sie schritten über die sinnliche Wahrnehmung gleichsam hinweg und ignorirten sie, da man dem Begriffe sich beugen müsse.[121]) de coelo II. 1. 2 (im weiteren Verlauf der citirten Erörterung N. 120) heisst es geradezu, sie hätten kein anderes als das sinnliche Sein gekannt, aber um Erkenntniss und Wissen zu ermöglichen, als die Ersten ungewordene und unbewegte Substanzen postulirt und dann diese Bestimmungen auf jenes übertragen.[122]) Hier ist die erste Begründung des Seienden, wie sie Parmenides v. 39—40 ausspricht, gemeint.

Karsten (p. 200 seq.) ist hier wieder mit Ar. sehr unzufrieden. Hören wir ihn selbst: Ejusmodi igitur est Aristotelis de Parmenidis ente judicium. In quo hoc praesertim mirationem facit, quod ens interpretatur naturae principium, τὴν αἰσθητῶν οὐσίαν, quamquam nihil habeat cum sensibus commune, nihil naturae congruum, sed ut ipse fatetur, sensibus sit plane repugnans. (Die οὐσία braucht man nur nicht mit den αἰσθητά selbst zu verwechseln, so hat sie als zu Grunde liegendes eines Wirkliches nichts den Sinnen Widerstrebendes, als dass dieses Seiende unbewegt sein soll, dass Werden und Vergehen in ihm nicht möglich ist.) Affirmat tamen Ar. veteriores illos nullam aliam nisi istam οὐσίαν intellexisse eosque a mundi contemplatione in illud quasi regnum transiluisse. (Ein Nachklang jenes ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν, zugleich aber auch eine transzendentale Ausdeutung!) At videntur contra potius a divinae naturae cognitione ad entis contemplationem esse delati. (Deferri nennt er die Abstreifung des theologischen Gewandes, das Xenophanes noch seinem Gedanken lieh!) Nam qui primus de hoc quaesivit, Xenophanes ens dixit esse ipsum Deum, quo significaret eum omni generatarum rerum fluxu esse immunem. Tamen hujus quoque Deum Ar. universum sive mundum interpretatus est falso, ut alibi osten-

dere studui. (Wie, sahen wir oben.) Attamen non distinxit Parmenides essentiam primam seu divinam a naturali, ... e quo tamen non sequitur, ut ambo ista inter se confuderit, immo vero rebus naturalibus essentiam hoc est τὸ εἶναι ne tribuit quidem; nasci ista dicit et interire et mutari, non autem esse; illa ad sensuum visa, hoc solum ad veritatem refert. Was an diesen Behauptungen Wahres ist, zeigt sich leicht. Richtig ist, dass Parmenides den natürlichen Dingen nicht ein Sein zuschrieb, sondern Werden, Vergehen, Veränderung, doch bezieht er diese Bestimmungen auf das einzelne Sinnliche, wie wir es wahrnehmen, womit noch lange nicht ausgeschlossen ist, dass ihm nicht das Sinnliche im Ganzen als wirkliches Sein erschienen sei. Man vergleiche nur v. 96 ff., um sich zu überzeugen, dass ihm das Nämliche als einziges, unbewegtes Sein gilt, wovon die Menschen ein Werden, Vergehn, Sein und Nichtsein, Wechsel von Ort und Aussehen annehmen. Wenn er es ferner als kugelähnlich beschreibt, können wir da noch urtheilen, er habe seine Bestimmungen gar nicht auf unsere Welt anwenden wollen? Doch sehen wir noch, wie denn Karsten p. 212 das ens des Parmenides erläutert. Zunächst soll er sich vorgesetzt haben, non mundi naturam, non principia rerum, non caussam universi, sed solam veritatem zu erforschen. In einer Zeit, wo das lebhafteste Interesse aller Griechen erwachte, die Natur zu erklären, ging er allein aus auf die Wahrheit des blossen Begriffes „Sein“ (notionem a sensibus remotam ex ipsa animi conscientia ductam.) Und diesen Seinsbegriff soll er beschreiben „notis non extrinsecus petitis, sed ex ipsa rei natura deductis; detraxit ab eo quaecunque cum sensibus et rerum natura aliquam haberent communionem, adjunxit quae simplici ac stabili naturae viderentur congruere. Wie widerspruchsvoll diese ganze Entwickelung, selbst abgesehen von dem, was Parmenides wirklich vom Seienden aussagt! Der reine Begriff, durch blosse Geistesthätigkeit erfasst, beschrieben mit Merkmalen die aus seinem Wesen geschöpft sind; nachdem alles Sinnliche ihm abgezogen, doch wieder mit Bestimmungen bekleidet, die einer einfachen, beständigen Wesenheit entsprechen; endlich

noch diese Idee aus dem Geist herausgehoben, als selbstständige Natur ausgesprochen und gleichsam als neue Welt der sichtbaren gegenübergestellt (notionem mente comprehensam quasi mundum quendam expressit adspectabili mundo oppositum.) Solche Constructionsversuche antiker Philosophie richten sich selbst. Wir halten es lieber mit Ar., der uns anleitet, in Parmenides den gewaltigen Mann zu erblicken, der zuerst von aller Bewegung des Sinnlichen abstrahirend das Eine als zu Grunde liegendes Seiendes aussprach und ihm als dem im strengen Sinn Seienden Bestimmungen vindizirte, die seinem folgerichtigen Denken alle Ehre machen.[123]) Andererseits freilich behält Ar. ebenso Recht, wenn er sagt, es sei eine Schwäche des Denkens, mit Hintansetzung der sinnlichen Wahrnehmung zu behaupten, dass Alles ruhe.[124]) Es sei ein Zweifel an einem ganz allgemeinen Princip, der in seinen Consequenzen nicht bloss den Physiker trifft.

Weiter ist das Seiende begrenzt (N. 111), damit es vollkommen sei (v. 88—89 Mullach.) oder, wie Ar. meint, weil er sich das Eine begrifflich denkt und in dem Einen scharf gedacht die Begrenztheit liegt. Auch Phys. III. 6. 207 a 15 lobt er den Parmenides, dass er das All begrenzt sein lasse, denn man könne mit dem All nicht das Unendliche verbinden wie einen Faden mit dem andern, d. h. das Unendliche ist nicht einfache Verlängerung des Universums.[125]) Karsten (p. 184) meint, diese Begrenztheit sei blosse Folgerung des Ar. Dazu musste er aber v. 88 (Mullach; 87 Karst.) in einem Sinn auffassen, den der Zusammenhang entschieden abweist. Nachdem jetzt Mullach (unter Zellers Zustimmung) in Vers 89 das μὴ gestrichen und eine befriedigende Erklärung gegeben, wird Niemand mehr zweifeln, dass ἀτηλεύτητος räumlich zu fassen sei. Wenn Karsten weiterhin (p. 185) die Begrenztheit zugibt, sie aber nur als poetisches Bild nicht mit philosophischer Strenge verstanden wissen möchte, so widerlegt sich das aus der dialektischen Begründung, wodurch Parmenides zeigt, diese Bestimmung komme dem Seienden so gut wie die übrigen im strengen Sinne zu. Dieses Seiende, kugelähnlich daher μεσσόθεν ἰσοπαλές, eine durch und durch gleichheitliche

Masse (πᾶν ἐστιν ὁμοῖον v. 77 Karst.) ist allein das Wirkliche. Ihm gegenüber ist das Viele, das Werden, die Veränderung, was uns die Sinne zeigen, nur Schein (δοκεῖν μόνον ἡμῖν sagt Ar.) Doch berücksichtigte Parmenides auch dieses Veränderliche, gezwungen den Erscheinungen der Sinnenwelt zu folgen, und so nahm er denn der Vernunfterkenntniss gemäss das Eine, der Wahrnehmung nach Mehreres an. Hiefür setzte er zwei Prinzipien, Warmes und Kaltes oder wie er sie wohl auch nannte, Feuer und Erde; ersteres stand ihm auf Seite des Seienden, letztere des Nichtseienden. [126]) Hiemit ist aber der Werth dieser Welterklärung hinreichend gekennzeichnet; sie ist für ihn rein hypothetisch; setzt sie ja das Nichtseiende in dem einen Element als seiend. Weil diese πρὸς τὴν δόξαν gerichtete Construktion der Welt rein problematisch ist (Zeller 491), konnte Ar. oben so entschieden behaupten, er habe das gesammte Werden in der Natur geläugnet.

Zur Bewegung seiner Elemente brauchte er ein Princip, die Liebe [127]), freilich selbst hervorgebracht von jener mythischen Göttin, δαίμων, die in Mitte der Welt thront und das Ganze regiert (v. 127 Zeller 481).

Psychologisch ist das wichtige Bruchstück, das uns Ar. Met. IV. 5. 1009 b 21 aufbewahrt hat, wornach er das Denken mit der Mischung der Urgegensätze, Feuer und Erde, in Verbindung bringt. [128]) Die Körper-Beschaffenheit bedingt das Denken je nach dem Ueberwiegen des Feuers (erläutert von Theophrast de sensu 3. cf. Zeller 487). Ar. rechnet den Parmenides auf Grund dieser Stelle zu denjenigen, welche Wahrnehmung und Denken für dasselbe halten, was freilich wahr ist, insoferne er erkenntnisstheoretisch keinen Unterschied aufwies. Nichtsdestoweniger unterschied er gerade sehr energisch; er verlangt, dem λόγος zu gehorchen, die trügerischen Sinne abzuweisen. Aber sein Postulat war nur dadurch begründet, dass die Sinneswahrnehmung eine Vielheit vorspiegelt, die sein Begriff des einen Seienden nicht ertrug.

Zeno.

Ueber die Lebenszeit wie über Lebensverhältnisse oder Schriften des Philosophen erfahren wir aus Ar. nichts. Denn die Anspielung Rhet. I. 12. 1372 b 3 erscheint uns ganz unverständlich [129]) und mit der Beziehung von Soph. El. 10. 2. 170 b 19 auf eines seiner Werke steht es sehr misslich. [130])

Zenos Bedeutung liegt bekanntlich in der Vertheidigung seines vertrauten Lehrers Parmenides, von dessen Lehre er in allen wesentlichen Bestimmungen des Seienden nicht abgewichen zu sein scheint. So sehen wir ihn Soph. El. 10 (falls mit Recht [130]) als Vertreter des Satzes: ἓν τὰ πάντα, so ist er mit Parmenides zusammengestellt Soph. El. 33. 182 b 25. [131]) Direkt ist dieser Zweck seiner Thätigkeit im Parmenides des Plato ausgesprochen (p. 127 E). Er stellt sich auf den Standpunkt der Gegner der Einslehre, welche seinen Lehrer wegen der vielen Ungereimtheiten verspotten, die aus derselben resultiren, und sucht ihnen nachzuweisen, dass sich unter ihren Voraussetzungen noch lächerlichere Consequenzen ergeben. So ist sein ganzes Verfahren indirekt, defensiv (ib. 128 C.), das er jedoch mit grosser dialektischer Kunst durchzuführen weiss. Ar. nennt ihn daher bei Diog. Laert. IX 25 den Erfinder der Dialektik (cf. Zeller 496. 3). Plato wie Isokrates rühmen seine Kunst in den stärksten Ausdrücken (Phaedr. 261 D. Enc. Hel. init.)

Den Eleaten gegenüber befanden sich alle Uebrigen in einem doppelten Hauptirrthum: Sie glaubten an Vielheit und Bewegung. Gegen beide Punkte richtet sich daher Zenos Scharfsinn. Er bestreitet die Vielheit: Wenn Vieles wäre, müsste es zugleich unendlich gross und unendlich klein sein. Unendlich klein, denn das Viele ist eine Mehrheit von Einheiten, die Einheit im strengen Sinn ist nur das Untheilbare, also muss das Viele aus untheilbaren Einheiten bestehen oder selbst eine solche sein. Ein Untheilbares kann aber keine Grösse haben, ist folglich Nichts, da es zu einer Grösse hinzugefügt, dieselbe nicht grösser macht, noch hinweggenommen kleiner. Demnach ist das Viele so klein, dass es Nichts ist,

oder unendlich klein (Zeller 498). Auf diesen Theil des Beweises zielt Ar. Met. III. 4. 1001 b 7 bei der Bekämpfung des platonischen Eins-an-sich. Ist dieses untheilbar, so wäre es nach Zeno Nichts. Denn was hinzugenommen oder abgetrennt weder vergrössert noch verkleinert, gehöre nicht mehr zum Seienden, wobei Zeno natürlich voraussetze, dass blos die körperliche Grösse ein Seiendes sei. [132])

Dass das Viele zugleich unendlich gross sein müsse, beweist Zeno so: Was ist, muss eine Grösse haben, die Theile des Vielen müssen, um zu sein, eine Grösse haben, also von einander entfernt sein; was sie von einander trennt, muss ebenfalls Grösse haben und so ins Unendliche fort. Das Viele wäre also unendlich viele Grössen oder eine unendliche Grösse (Zeller 499). Das Verfahren bei diesem Beweise, zwei Körper immer durch einen eingeschobenen dritten zu trennen, nannten die Alten διχοτομία (cf. Phys. I. 3. Ende). Dadurch schloss Zeno auch auf die unbegrenzte Zahl des Vielen (Zeller 500).

Ein weiterer Beweis gegen das Viele fliesst aus der Nothwendigkeit des Raumes. Wenn Alles, was ist, im Raume ist, so muss auch der Raum selbst wieder im Raum sein u. s. f. ins Unendliche. Dies ist unmöglich, also kann auch das Seiende selbst nicht im Raume sein. Das Viele aber setzt nothwendig den Raum voraus, während nur das Eine als jedes Leere ausschliessend den Raum überflüssig macht. Den ersten Theil dieses Beweises bietet Ar. Phys. IV. 1. 209 a 23. [133]) Ferner wird gegen die Existenz des Vielen der Widerspruch geltend gemacht, dass das Viele eine Wirkung hervorbringt, welche der einzelne Theil nicht entsprechend wirkt, angedeutet in der Beobachtung, dass ein Hirsenkorn kein Geräusch macht, wohl aber ein ausgeschüttetes Scheffel. [134])

Die Bewegung bestreitet Zeno in vier Beweisen, die Ar. Phys. VI. 9 sämmtlich gibt.

1. Bewegung ist unmöglich, weil der bewegte Gegenstand erst die Mitte des zu durchlaufenden Raumes erreichen muss und ebenso, ehe er diese erreicht, an der Mitte dieser Hälfte angelangt sein muss u. s. w. ins Unendliche. Er müsste

also in begrenzter Zeit eine unbegrenzte Anzahl von Räumen durchlaufen, was unmöglich ist.[135])

2. Der sogenannte Achilleus ist im Wesen derselbe Beweis, nur dass das Ziel der Bewegung selbst sich bewegt. Das Langsamste kann nemlich vom Schnellsten, glaubt Zeno, nicht eingeholt werden, da letzteres immer zuvor erst an den Ausgangspunkt des ersteren kommen muss, also dieses immer voraus sein wird.[136]) Ar. bemerkt auch, der Grundgedanke sei derselbe wie im vorigen Beweis, er beruhe auf der Dichotomie. Denn auch hier wird die Entfernung stets, wenn auch nicht in gleiche Hälften, getheilt. Die Lösung ist also die gleiche, man könne den Raum, der die unendlich vielen Punkte nur δυνάμει enthält, recht wohl durchlaufen. Der Beweis hat also nur die paradoxe Einkleidung eigenthümlich.[137])

3. Bei dem 3. Beweis ist erst der Text festzustellen. Ueberliefert ist Phys. VI. 9. 239 b 5: Ζήνων δὲ παραλογίζεται· εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κ ι ν ε ῖ τ α ι, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δ' ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον τὴν φερομένην εἶναι οἰστόν. Hier hat zuerst ἢ κινεῖται angestossen. Gerling (de Zenonis paralogismis motum spectantibus bei Zeller 504. 2) wollte dafür ᾖ κινεῖται, was jedenfalls einen schiefen Gedanken gäbe. Zeller will die zwei Worte ganz auswerfen und lesen: εἰ γάρ, φησί, ἠρεμεῖ πᾶν, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν κατὰ τὸ ἴσον, ἀκίνητον κ. τ. λ. Damit ist Zenos Gedanke jedenfalls sehr gut ausgedrückt, indess scheint eine Berücksichtigung der vorausgehenden Untersuchung des Ar. eine andere Verbesserung an die Hand zu geben. Ar. schliesst im vorigen Capitel so ab: ἐν δὲ τῷ νῦν ἔστι μὲν ἀεὶ κατά τι μένον, οὐ μέντοι ἠρεμεῖ· οὔτε γὰρ κινεῖσθαι οὔτε ἠρεμεῖν ἔστιν ἐν τῷ νῦν, ἀλλὰ μὴ κινεῖσθαι μὲν ἀληθὲς ἐν τῷ νῦν καί εἶναι κατά τι, ἐν χρόνῳ δ' οὐκ ἐνδέχεται εἶναι κατὰ τὸ (vielleicht besser τι) ἠρεμοῦν· συμβαίνει γὰρ τὸ φερόμενον ἠρεμεῖν. (Dann folgt sofort der Zenonische Beweis.) Durch diese Distinktion, dass in einem Augenblicke weder Bewegung noch Ruhe im strengen Sinn möglich ist, sondern nur ein Verweilen, woraus also für eine Zeit (χρόνῳ für eine längere messbare Zeit im Gegensatz zu den Augenblicken, welche δυνάμει in der Zeit ent-

halten sind) nichts gefolgert werden darf, wird wohl der Eingangssatz in dem überlieferten Text gesichert. εἰ πᾶν ἠρεμεῖ ἢ κινεῖται schickt Ar. nach dem Vorausgesagten voran, um den richtigen Zenonischen Standpunkt wieder zu gewinnen, der natürlich von einem solch eigenthümlichen Verweilen wie Ar. es statuirt, nichts weiss. Dann wird wohl am einfachsten οὐ κινεῖται δὲ einzuschieben, dagegen κατὰ τὸ ἴσον, welches Zeller wiederholt, das zweitemal einfach zu ergänzen sein. Es hiesse sonach: εἰ γὰρ ἀεί, φησίν, ἠρεμεῖ πᾶν ἢ κινεῖται, οὐ κινεῖται δὲ, ὅταν ᾖ κατὰ τὸ ἴσον, ἔστι δὲ ἀεὶ τὸ φερόμενον ἐν τῷ νῦν, ἀκίνητον εἶναι τὴν φερομένην οἰστόν. „Wenn Jegliches entweder ruht oder sich bewegt, sich jedoch nicht bewegt, so lange es in dem gleichen Raume ist und dies das Bewegte in jedem Augenblicke ist, so ist der fliegende Pfeil unbewegt, seine Bewegung nur scheinbar.“ [138])

4. Gleiche Körper mit gleicher Geschwindigkeit bewegen sich an den gleichen Körpern das eine mal halb so schnell vorbei als das andere mal, (wenn nemlich die zweiten Körper im einen Fall ruhen, im andern sich nach der entgegengesetzten Seite bewegen). Also stehen die Thatsachen mit der Bewegung im Widerspruch. (Die Auffassung des Einzelnen in diesem Beweise hat Zeller 506. 1 richtig gegeben.)

Diese Beweise gegen die Bewegung, die ein so offen liegendes Faktum der täglichen Erfahrung als unmöglich darzuthun suchten, müssen grosses Aufsehen gemacht haben. Ar. deutet die vielfach verfehlten Versuche an, sie zu widerlegen; man könne tausendmal gezeigt haben, dass sie irrig sind, aber die Forderung bleibe, zu zeigen, worin der Fehler des Beweises liegt.[139]) Er gibt wie die sinnfällige Unwahrscheinlichkeit so auch die Schwierigkeit derselben zu.[140])

Melissus.

Gleich Zeno nahm dieser Philosoph den Lehrbegriff des Parmenides auf[141]) und vertheidigte ihn mehr in positiver Weise, aber ohne grosse Selbständigkeit. Das Seiende ist ihm

ewig (fr. 1 Mullach), da es weder geworden sein noch vergehen kann. Ar. erwähnt diesen Beweis Phys. I. 8. Anf. (191 a 24) ohne Nennung unseres Philosophen, da ihm ja auch in der That der Gehalt des Gedankens nicht eigenthümlich ist. Ganz allgemein spricht er von Anfängern der Philosophie, welche nach dem Wesen der Dinge geforscht und sich dabei gleichsam verirrt hätten, indem sie alles Werden und Vergehen aufhoben. Das Werdende müsse aus dem Seienden oder dem Nicht-Seienden werden, ersteres sei schon und aus dem letzteren könne nichts werden. So trieben sie ihre Folgerungen immer weiter und läugneten auch alle Vielheit. Nur das eine Seiende war ihnen noch wirklich. Entsprechend widerlegte Meliss auch die Möglichkeit des Vergehens durch einseitige Betonung des Begriffes Sein.

Die wesentlichste Abweichung von Parmenides liegt in der Unendlichkeit seines Seienden, welche er mit der Vermischung zeitlicher und räumlicher Unendlichkeit aus der Ewigkeit erschloss. Das Ungewordene hat weder Anfang noch Ende; was weder Anfang noch Ende hat, ist unendlich.[142])

Dass er dieses Prädikat „unendlich“ im räumlichen Sinne fasste, lässt sich nicht bezweifeln nach fr. 84: ἀλλ᾽ ὥσπερ ἐστὶν αἰεὶ οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον αἰεὶ χρὴ εἶναι. Met. I. 5 bezeichnet es Ar. als τὸ κατὰ τὴν ὕλην ἕν. (Brandis com. p. 209.)

Die Art, wie er dieses räumlich Unendliche erschloss, macht ihm Ar. zum heftigsten Vorwurf (Phys. I. 3. 186 a 8 und gleichlautend Phys. I. 2. 185 a 10) und bezeichnet ihn überhaupt (Met. I. 5) mit Xenophanes als μικρὸν ἀγροικότερος. Wenn wir allerdings die räumliche Ausdehnung des Unendlichen mit seiner ausdrücklichen Versicherung zusammenhalten, es könne nicht körperlich sein,[143]) so sind das Widersprüche, die man nicht auszugleichen versuchen darf, ohne die Charakteristik des Philosophen zu stören, die uns aber auch keine keine besondere Achtung vor seinem Scharfsinn haben lassen.

Das Seiende ist ihm natürlich unbewegt, weil ein Leeres nicht vorhanden.[144]) Aus demselben Grunde kann es auch

nicht Vieles geben, da ein Trennendes vorhanden sein müsste; dies wäre das Leere, was als Nicht-Seiendes (oder als Nichts, wie es in den Fragmenten wiederholt bezeichnet ist) unmöglich ist. Man darf aber auch nicht annehmen, dass Vieles existire, zwar getrennt, aber in räumlicher Berührung ohne ein Trennendes. Denn falls es auf allen Punkten getrennt ist, dann fehlt alle Einheit, also wäre auch kein Vieles, das ja, wie auch Zeno stets voraussetzte, durch die Einheit erst entstehen kann. Für die Getrenntheit eine Grenze anzunehmen, wäre ganz willkürlich. Vieles ist also nicht. Andererseits ergibt sich aus der Unmöglichkeit des Leeren auch wieder die Unbegrenztheit des Seienden, da eine Begrenzung nur gegen das Leere hin möglich wäre.[145]) Die Unbewegtheit des Seienden erstreckt sich auf jede Art der Veränderung nach fr. 4 und 11. Letzteres scheint Ar. zu berücksichtigen, wenn er ihm vorwirft, nicht nur für das einfache (eigentliche) Werden, sondern für jede Veränderung ein Realprinzip zu verlangen, wo doch nur ein zeitlicher Anfang zu unterscheiden sei.

Mit der Behauptung, bei jedem Werden müsse das Seiende zu Grunde gehen, das Nicht-Seiende werden, übersehe er, dass auch an dem Seienden Veränderung möglich sei.[146]) Diese Confundirung der Bewegung und Veränderung und die Negirung beider wegen Unmöglichkeit des Leeren macht er ihm auch sonst zum Vorwurf.[147]) Ar. meint, aus der Einheit des Seienden müsse nicht einmal lokale Unbewegtheit folgen, da es sich in sich selbst, etwa wie eine Kugel um ihre Achse, bewegen könne.[148]) Meliss hingegen ging in der Bekämpfung der Bewegung so weit, jede äussere Wahrnehmung, sobald sie Veränderung und Bewegung zeigt, abzuweisen (fr. 17). Hingegen macht Ar., allerdings mehr spielend, geltend, dass auch jede Meinung und Vorstellung Bewegungen seien, die Meliss doch nicht negiren könne (Phys. VIII. 3. 254 a 22).

Der Eleatismus hatte in des Parmenides grossartiger Abstraktion auf ein zu Grunde liegendes Sein eine gewisse Berechtigung, die er jedoch alsbald verlor, als seine Vertreter

sich auf die Bestreitung der Vielheit und Bewegung einliessen und so gewissermassen von ihrem Standpunkte herabstiegen.

Heraklit.

Hat schon das Alterthum die Dunkelheit dieses Philosophen anerkannt — ὁ σκοτεινός heisst er bei Pseudo-Ar. de mundo c. 5. 396 b — und versuchte auch Ar. gelegentlich einen Grund seiner Schwerverständlichkeit anzudeuten, wenn er sie Rhet. III. 5. 6. 1407 b 11 auf unsichere Satzverbindung, wodurch nicht leicht zu interpungiren sei, zurückführt,[149]) wurde es also ihm mit der Schrift des Denkers in der Hand[150]) schon schwer, sie richtig zu fassen, so musste es für die Nachwelt, die auf zerstreute Notizen und gelegentliche Anführungen seiner Worte bei den verschiedensten Schriftstellern von oft höchst zweifelhafter Glaubwürdigkeit angewiesen ist, vollends fast unmöglich werden, was er wirklich gemeint, zur Evidenz zu bringen. In der That ist die gesammte Literatur über Heraklit voll Vermuthungen und Unsicherheiten, die sich kreuzen und häufen, ob man auch die entgegengesetztesten Wege einschlägt, seine Philosophie zu entwickeln; ob man mit Lassalle ein vollständiges System construirt aus Ontologie, Physik, Erkenntnisslehre, Ethik oder mit Schleiermacher sich begnügt, nach gewissen Gruppen seine Fragmente inhaltlich zusammenzustellen und zu besprechen, oder endlich mit Schuster die Gedanken in ihrer ursprünglichen Ordnung aneinander zu reihen und so gleichsam eine Perlenschnur erhaltener ephesischer Weisheit zu geben versucht. Immer drängen sich fast unlösbare Fragen, ob man nicht Fragmente auf einander bezogen, die in Wirklichkeit weit auseinander lagen, ob man ihm nicht Gedanken geliehen, die einer so frühen Periode der Spekulation nicht zuzutrauen sind u. dgl.

Heraklits Dunkelheit entspringt, abgesehen von der grammatischen Schwierigkeit, die wir erwähnten, direkt aus seinen Theorien, wie auch die Alten anerkannten.[151]) Kurz, unvermittelt, unbegründet stellt er seine Gedanken hin, hüllt sie in Bilder und Symbole (Krische S. 59). Diese dogmatische, unsystematische Darstellung ohne dialektische Beweisführung[152]) konnte dem wissenschaftlichen Sinn des Ar. wenig behagen. Darauf bezieht es sich, wenn Ar. von der Festigkeit des Vertrauens spricht, womit Heraklit seine Meinungen vortrage.[153]) Diese apodiktische Entschiedenheit seiner Aussprüche zeigt er bekanntlich auch in den Urtheilen über frühere Philosophen (fr. 14 Mull. über Pythagoras und Xenophanes, fr. 15). Sie ist es auch neben der Unbeholfenheit des philosophischen Ausdrucks, die in den Fragmenten uns noch abrupter entgegentritt und durch den tiefen Sinn des Einzelnen ebenso sehr den Scharfsinn des Erklärers herausfordert, als vor allzugrosser Kühnheit warnt. Hier liegt auch die Klippe, an der die Bearbeiter Heraklits selten heil vorbeikommen. So ist das geniale Buch Lassalles, trotz langjährigen Sammelfleisses, dessen Früchte recht zu verwerthen ihn freilich mangelhafte, mehr dilettantische Kenntniss des Griechischen und ungenügende philologische Bildung[154]) verhinderten, trotz unläugbaren Geschickes, all' die unscheinbaren Reste heraklitischen Denkens zu einem Gesammtbilde zu vereinen, doch nur eine apriorische Construktion, die den Heraklit so ganz aus dem Zusammenhange der Entwicklung griechischen Denkens risse. Aber auch Schuster, der mit ganz anderen Vorbedingungen an die Lösung der schwierigen Aufgabe ging, dürfte dem Vorwurfe, zu viel in Heraklit zu sehen, kaum entrinnen, wenn er z. B. den Begriff Organismus für ihn vindizirt. Andrerseits scheint er namentlich die Bedeutung des Feuers abgeschwächt zu haben. Gerade in dieser Hinsicht empfiehlt sich eine speziell auf Ar. gegründete Darstellung.

Heraklit, von Ar. wiederholt als Ephesier bezeichnet (Met. I. 3. 984 a 8, de coelo I. 12. 279 b 17, III. 1. 298 b 33, Magn. Mor. V. 6. 1201 b 8), hängt sicher wie durch die Abstammung, so durch die Theorie mit dem ältern Zweige

jonischer Philosophen zusammen. Wie jene **einen** Stoff als gemeinsames Substrat allem Seienden zu Grunde legten, so Heraklit übereinstimmend mit dem weiter nicht zu bestimmenden Hippasus aus Metapont (Zeller 425) das Feuer.[155] Aber die Rücksicht, welche ihn zur Wahl gerade dieses Stoffes bestimmte, war eine andere. Wenn Thales sich vielleicht durch vereinzelte Beobachtungen, Anaximander durch die nöthige Unerschöpflichkeit des Seienden, Anaximenes wohl zunächst durch die Analogie des Mikrokosmus leiten liess, so war für Heraklit eine Alles Sinnliche umfassende Theorie massgebend. Alles erschien ihm in steter Veränderung, und es war sein Auge für die Mannigfaltigkeit und den zu Tage tretenden Wechsel besonders empfänglich. Und gerade diese Eigenschaft war es auch, die im Feuer besonders sichtbar wurde. Auf diesen Gedankenzusammenhang führt Ar., wenn er sagt: In dem Bewegenden sahen einige die Natur der ursprünglichsten Elemente und so erklärten sie das Feuer dafür.[156] Das Feuer, das nur in stetem Vergehen besteht und in unausgesetzter Bewegung sich selbst verzehrt, ist ihm Substrat, erscheint aber immer nur in Umwandlungen. Er scheint von der Feuernatur nnr die Fähigkeit der steten Bewegung hervorgehoben zu haben, weshalb Ar. auch dazu kommen konnte, sein Feuer geradezu ἀναθυμίασις zu nennen, einen feurigen, warmen Dunst, mehr ein Uebergang zum Feuer (δυνάμει οἷον πῦρ wie er es Meteor. I. 3. 14. 340b 19 nennt, wo überhaupt dieser Begriff entwickelt wird, cf. Zeller III. 2. 23, 2. Aufl.), ein fast Unkörperliches, immer Fliessendes (de an. I. 2. 16. 405 a 25). Diese Veränderungsfähigkeit des Grundstoffes ist wie Ergebniss vielfach wahrgenommener Veränderung im Sinnlichen, so auch Ursache der verstärkten Betonung des steten Wechsels oder, des bekanntesten Heraklitischen Gedankens, des ewigen Flusses der Dinge. So leitet Ar. die Platonische Ideenlehre ab aus der Ueberzeugung von der Wahrheit des Heraklitischen Satzes, dass Alles Sinnliche immer fliesse.[157] Alles wird, Nichts ist im eigentlichen Sinn; Eines nur liegt bleibend zu Grunde, woraus sich alles Sichtbare durch Unformung bildet.[158] Alles ist in fortwährender Beweg-

ung begriffen, wenn es auch unserer Wahrnehmung entgeht.[159]) Ar. wirft ihm nun zwar vor, die Bewegung, die er meine, die alles Sinnliche stets durchmache, sei nicht bestimmt,[160]) polemisirt aber doch hauptsächlich gegen die fortgesetzte Veränderung und anerkennt es schliesslich, dass er diese Art von Bewegung vornehmlich im Auge habe, da ihm Alles im steten Werden und Vergehen begriffen sei, und da ihm auch Werden und Vergehen blosse Veränderung sei.[161])

Diese unaufhörliche Veränderung, der das Feuer als stets sich verwandelndes Substrat unterliegt, steigert sich so, dass das Seiende zugleich nicht ist, da es eben immer im Uebergang und im Werden begriffen ist. Hieran knüpft sich des Ar. wiederholter Vorwurf, Heraklit habe den Satz des Widerspruchs geläugnet. Indess deutet Ar. selbst an, indem er diese Consequenz ziehe, nehme er in logischem Sinne, was Heraklit im Hinblick auf die Natur physisch ausgesprochen. Dies schliesse ich aus Met. IV. 3. 1005 b 23: „Es ist unmöglich anzunehmen, dasselbe sei und sei zugleich auch nicht, wie Einige von Heraklit glauben, dass er thue. Denn es ist nicht nöthig, dass einer auch annehme (wirklich meine), was er ausspricht.“ [162]) Diesen letzten Gedanken kann man sicher nicht dahin verstehen, wie Ar. etwa gegen einen Sophisten sagen würde, es sei nur λόγου χάριν gesagt, als ob es dem Ephesier nicht Ernst gewesen sei,[163]) sondern ich sehe darin nichts weiter als die Wahrheit, dass man einen Satz aussprechen kann, ohne sich seines ganzen Inhalts bewusst zu sein. Darauf führt auch die Aeusserung, man hätte vielleicht auch Heraklit zwingen können, zuzugestehen, dass es niemals möglich sei, die entgegenstehenden Aussagen über denselben Gegenstand wahrheitsgemäss zu machen, wo er durchschimmern lässt, Heraklit habe an eine logische Fassung seines Satzes nicht gedacht.[164]) Nichts desto weniger freilich knüpft Ar. an diesen Satz vom Sein und Nichtsein Folgerungen, die Heraklit sicher fremd waren. Sein Satz scheine Alles wahr zu machen,[165]) oder vielleicht besser Alles falsch.[166]) Aehnlich mag es sich mit der Hinüberführung des Satzes auf ethisches Gebiet verhalten, wenn er ihn sagen lässt, Gut und Schlecht

sei dasselbe.[167]) Freilich hat Heraklit manche scheinbar noch kühnere Identifikationen der Gegensätze gewagt (fr. 46 Mull.) und namentlich im Hinblick auf die Kurzsichtigkeit der Menschen und ihre Inferiorität gegenüber dem Göttlichen (cf. fr. 90 und 77—78) mag ihn die Doppelseitigkeit des Guten leicht zu ähnlichen Aussprüchen gereizt haben. Aber immerhin ist es etwas anderes, die Gegensätze als in der Realität identisch, zu setzen und logisch auszusprechen, Gut und Schlecht sei dasselbe, wie es Ar. sogar in seiner eigenen Formel thut.[168])

Es darf nicht in Abrede gestellt werden, dass, da der Gedanke des Werdens, der steten Verwandlung Mittelpunkt der Lehre Heraklits ist, allerdings Sein und Nichtsein zugleich an denselben Dingen wird sein müssen, da diese stets im Uebergange begriffen sind. Aber diese Einheit der Gegensätze ist nicht absolut ausgesprochen, die Gegensätze sollen nicht selbst identisch, sondern nur an denselben Dingen vorhanden sein. Daher sagt er auch, dass „Alles im Streite wird," dass „aus Verschiedenheit die schönste Harmonie," dass „das Widerstrebende übereinstimme."[169])

Werden ist Uebergang von Entgegengesetztem zu Entgegengesetztem, also Vereinigung von Gegensätzen, Streit oder Verbindung kämpfender Mächte. Bild ist ebensowohl Streit als Harmonie. Wenn der Streit Vater aller Dinge genannt wird, so kann ebensowohl die Harmonie Mutter heissen. Insoferne Gegensätze verbunden werden, ist das Werden Streit, insoferne sie zu Einem verbunden werden, ist es Harmonie. Daher seine Polemik gegen Homer, der den Streit austilgen möchte unter den Göttern und Menschen: Nicht wäre Harmonie ohne Hohes und Tiefes, nicht lebende Wesen ohne Männlich und Weiblich, die doch Gegensätze sind. Von den einzelnen konkreten Dingen ist Heraklit ursprünglich ausgegangen. Die vielfache Veränderung im Aussenleben drängte ihn zur Erklärung des Feuers des [illegible] zum Grundstoffe, die Veränderung dieses Feuers, die unaufhörlich vor sich geht, ist Verbindung der Gegensätze, sowohl in der Aufeinanderfolge als schärfer gefasst in der Gleich-

zeitigkeit. So konnte er die anfangs so paradox klingende Gleichsetzung der Gegensätze wagen, wenn z. B. Pseudo-Ar. de mundo c. 5. 396 b, nachdem er von Alles durchwaltenden Gegensätzen gesprochen, das Heraklitische Wort anfügt: „Συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾆδον καὶ διᾆδον καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα." Durch Ausdeutung eines Satzes wie der letzte konnte Ar. auf die Folgerung kommen, man erziele durch die Behauptung, Alles sei zugleich und sei nicht, eher eine allgemeine Ruhe als Bewegung. Denn es sei nicht mehr vorhanden, worein sich etwas verwandeln könne, Alles komme Allem zu.[171]) Wäre diese Consequenz für Heraklit zwingend, so hätte er gerade das eingebüsst, was er am meisten betont, das stete Werden. Freilich geht Ar. zu weit. Nach Heraklit ist nicht Alles in Allem, wenn auch im letzten Grunde Alles aus Allem werden kann.

Die Construktion des Weltalls hat uns Ar. nicht geschildert. Das als πῦρ ἀείζῳον zu Grunde liegende Feuer verwandelt sich zunächst in Meer und dieses zur Hälfte in Erde, zur Hälfte in Gluthauch (πρηστήρ). cf. Zeller 556. Das Wasser wird nemlich entweder absteigend Erde oder aufsteigend Feuer. Dieses Feuer, das sich fortwährend aus dem Meere bildet, gestaltet sich zur Sonne. Der Uebergang zu diesem Feuer (ἀναθυμίασις) ist keineswegs ein trockener, wie Schleiermacher wollte, sondern Ar. bezeichnet es geradezu als ein Nähren der Sonne durch das Feuchte.[172]) Letzteres wandelt sich in Sonnenfeuer um.[173]) Die Sonne ist also Nichts anderes als eine feurige Dunstmasse, sei es nun, dass sie nach Diog. IX. 9 in nachenförmiger Hülse stecke oder nicht. Die Dunstmasse erlischt des Abends, um sich des Morgens von Neuem zu entzünden.[174]) Damit lässt sich die Angabe des Scholiasten zu Platons Rep. VI. 498 A gut vereinigen, die Sonne (d. h. die Sonnenhülse) kehre während der Nacht unter der Erde an ihren Ausgangspunkt zurück. Die Sonne würde also insoferne täglich neu als täglich neue Dunstmassen sich entzünden, die ja doch wohl das Einzige sind, was wir wahrnehmen. Ar. ist mit seiner Correktur, er hätte eigentlich

sagen müssen, unaufhörlich sei die Sonne neu, doch nicht nur „allzu buchstäbelnd" (Schuster 118. 1); denn auch zugegeben, das ἀεὶ νέος liege schon in Heraklits Gedanken, so muss doch gefragt werden, warum erlöschen die Dünste des Abends oder weshalb hört da plötzlich jene Umwandlung auf? Vielleicht gibt Diogenes den Grund, die feuchten Ausdünstungen gewännen die Oberhand über die trockenen. Diese wären sonach Haupt-, nicht Nebenursache der Nacht (Schuster 123).[175])

Die consequente Anwendung der Theorie auf die übrigen Gestirne hat Heraklit unterlassen.[176])

Ungleich wichtiger ist die Frage nach der Ekpyrosis, wie der stoische Ausdruck für die dereinst bevorstehende Weltverbrennnng lautet, die Heraklit nicht ohne Vorgänger angenommen. Ar. sagt deutlich: Nach Heraklit werde einmal Alles Feuer.[177]) Entscheidender noch ist de coelo I. 10. 279 b 12: Für geworden haben unsere Welt alle frühern Philosophen erklärt, aber die einen für ewigdauernd, die andern für vergänglich; wieder andere meinen, sie wechsle in ihren Zuständen, indem sie vergehe (und wieder entstehe), und dieser Wechsel bestehe stets fort; wie Empedokles und Heraklit.[178]) Hier lässt sich nur an eine wirkliche, der Empedokleischen analoge Veränderung des Weltganzen denken. Nach diesen gewichtigen Beweisen aus Ar., denen alte Zeugen in grosser Uebereinstimmung zur Seite stehen, genügt es für uns, auf Schusters Untersuchung (145 ff.) zu verweisen.

Von einer Psychologie Heraklits sind nur Spuren vorhanden. Ar. erzählt, er habe nach dem allgemeineren Satze: ὅμοιον ὁμοίῳ γινώσκεται das Bewegte durch Bewegtes erkennen lassen, sonach die Seele für dieselbe ἀναθυμίασις erklärt, die ihm auch als allgemeiner Grundstoff galt.[179]) Deshalb konnte er auch den Ausspruch thun: ξυνὸν πᾶσι τὸ φρονεῖν, weil gleicher Seelenstoff in Allem. Dennoch hat kaum ein anderer die „andern" Menschen sosehr als blind und unverständig verschrieen, als jener κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος nach Timons treffendem Ausdruck. Hiefür darf man wieder an jenes in Ar. erhaltene fr. 1. Mull. erinnern: Τοῦ λόγου τοῦδε ὄντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται οἱ ἄνθρωποι.

Wie im Gebiete des Wissens die ἰδία φρόνησις, so verwirft er in der Ethik die Geltendmachung vermeintlicher Rechte, Ueberhebung (so gut Schuster) ὕβρις, die man auslöschen muss, mehr als eine Feuersbrunst. In dieselbe Sphäre fällt der Zorn, den man bekämpfen muss, wenn dieser Kampf auch schwer ist, da der Zorn sogar das eigene Leben nicht schont.[180])

Noch sind vereinzelte Notizen zu besprechen. Eine Art Pantheismus spricht sich in der Anekdote aus, er habe Fremden, die ihn am Herde sich wärmend antrafen, zugerufen, sie möchten nur kühn eintreten, auch hier seien Götter.[181])

Unerklärlich scheint der Ausspruch: Wenn Alles Rauch würde, würde die Nase es unterscheiden[182]) Was Alexander z. d. St. bemerkt, die Nase würde dann Alles wahrnehmen, weil der Rauch der ihr eigenthümliche Gegenstand sei, hatte i m der Zusammenhang der Entwicklung des Ar. an die Hand gegeben, indess dürfte sich bei der Eigenthümlichkeit des Ausdrucks daraus nichts schliessen lassen. Ar. illustrirt ja oft seine Ansicht durch irgend ein Wort eines Vorgängers, das mit seiner Ansicht oder einer gegnerischen übereinzustimmen scheint. So glaubt er in unserm Wort zu finden, Geruch sei eine rauchartige Ausdünstung. Aber der Ausspruch klingt für diesen einfachen Gedanken zu sonderbar. Wenn Schleiermacher darin einen Vorzug erblickt, den Heraklit dem Geruche vor den andern Sinnen habe geben wollen, weil er nicht ein Bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Uebergehen aus einem gebundenen Zustand in einen andern wahrnehme, so ist die Interpretation zu subtil und doch bleibt die hypothetische Form des Satzes unerklärt. Jener Vorzug bestünde ja stets, wozu alles Seiende in Rauch auflösen? Dies ist überhaupt das Schwierige des Spruches, das auch die Erklärungen von Bernays (Rheinisch. Mus. IX. 265) und Schuster (S. 28) unmöglich zu machen scheint. Wie soll, wenn alles Seiende Rauch ist, eine erkennende Nase sein? Oder soll es blos hyperbolisch zu fassen sein? Schuster bringt den Gedanken überdies in Verbindung mit der angeb-

lichen Hochschätzung der sinnlichen Erkenntniss, die doch manchem Bedenken unterliegt. (S. Zellers angef. Rezension.)

Deutlicher ist wohl der Satz: πᾶν ἑρπετὸν τὴν γῆν νέμεται bei Ps.-Ar. de mundo c. 6. 401 a 8. Lassalles Deutung (I. 202), alle niedrigsten und verächtlichsten Lebensformen entsprechen der Nahrung aus dem Starren, legt offenbar zu viel hinein. Im Zusammenhange, der entwickelt, dass ein Gott die ganze Natur beherrsche und in seinen unlösbaren Banden halte, möchte es vielleicht auch nach Heraklit eine feste Rangordnung in der Natur andeuten: Alles Gewürm weidet die Erde ab und so ist es seine Bestimmung. (Mehr findet Schuster 263 darin.) Die weitgehende Conjektur Bernays Heracl. p. 25 kann ich nicht billigen, gerade weil sie zu sehr dem Inhalte der Schrift de mundo entspricht.

Den weitern Ausspruch Eth. Nic. X. 5. 1176 a 5 ὄνος σύρματ' ἂν ἕλοιτο μᾶλλον ἢ χρυσόν hat Schuster S. 70 gut in die Fragmentenreihe eingefügt.[183])

Von den Herakliteern berichtet Ar. wenig. Heraklits Theorie hatte eine dunkle Form, mannigfach sinnliches Gewand verhüllte seine Ideen, seine Lehre war zu subjektiv und zu originell, als dass sie wirkliche Aneignung und Weiterbildung durch Schüler gut ertragen hätte. (cf. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft S. 45.) Sie beschränkten sich auf Vertheidigung seiner Hauptsätze, die sie auch wohl in's Extrem erweiterten. Ar. sagt sogar einmal, sie stellten diese Behauptungen nur auf, weil es nach Heraklit so sein müsse, nicht als wäre es ihre eigene Ansicht.[184]) Damit sind sie eigentlich genügend gekennzeichnet.

Einzeln nennt Ar. den Kratylus, einmal als den Mann, durch welchen Plato mit Heraklits Lehre bekannt wurde (Met. I. 6. 2 987 a 32), dann als denjenigen, der Heraklits Werdenstheorie weiter dahin entwickelte, man dürfe über das ewig Werdende gar keine Behauptung aufstellen, und selbst nur mehr den Finger bewegte, um sich verständlich zu machen. Consequent schalt er seinen Meister, der da gesagt hatte, man könne nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen; er ver-

besserte: Auch nicht einmal (Met. IV. 5. 1010 a 10). Diese Consequenz ist correkt; hatte ja auch Heraklit gesagt: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, und Ar. scheint dies durch den Ausdruck 'εξήνθησεν gewissermassen anzudeuten.[185])

Empedokles.

Ar. nennt ihn Agrigentiner (de coelo I. 10. 279 b 16) und erwähnt gelegentlich, dass er jünger war als Anaxagoras,[186]) sowie dass er sechzig Jahre alt starb.[187]) Er rechnet ihn zu den Physiologen[188]) oder Physikern (de mundo 6. p. 399 b 25). Nach Probl. XXX. 1 war er Melancholiker.

Sein Hauptwerk ist erwähnt Phys. II. 4. 196 a 22 ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ, d. h. in dem Theil, wo über die Entstehung des Kosmos gehandelt ist, ohne dass man dabei an einen abgetrennten Abschnitt zu denken hätte,[189]) ferner Meteor. IV. 4. 381 b 32 ἐν τοῖς φυσικοῖς, Probl. XXI. 22. 929 b 16 ἐν τοῖς φυσικοῖς (statt Περσικοῖς).

Indirekt aus Ar. erfahren wir, dass sich Empedokles zuerst in irgend welcher Weise mit Rhetorik beschäftigt habe. So unter Berufung auf Ar. Sextus Emp. adv. Math. VII. § 6, mit Angabe der aristotelischen Schrift σοφιστής bei Diog. Laert. VIII. 57 und IX. 25. An beiden Stellen heisst er Erfinder der Rhetorik, wie Zeno der Dialektik. (Ohne Nennung des Ar., wie es scheint, nach Sextus auch bei Quintilian III. 1. 8.) Demnach werden wir Soph. El. 34. 5. 183 Τισίας μὲν μετὰ τοὺς πρώτους nicht nur an Korax, der allgemein als Tisias Lehrer gilt, sondern auch an Empedokles zu denken haben (cf. Spengel συναγωγή τεχνῶν p. 23). Damit hängt auch die Nachricht zusammen, Gorgias sei ein Schüler des Empedokles gewesen und zwar natürlich in der Rhetorik, wie die

betr. Berichterstatter ausdrücklich sagen und sich aus den philosophischen Ansichten beider leicht ergibt. (Zu vergl. Frei im Rhein. Mus. VIII. 268 ff., der diesen Zusammenhang beider auf sein richtiges Mass zurückgeführt hat, wogegen Susemil in in den Fleckeisenschen Jahrbüchern 1856. 41 wohl ohne Grund auftrat.)

Was nun die philosophische Theorie des Empedokles angeht, so war der Ausgangspunkt seines Systems der eleatische Gedanke von der Unmöglichkeit, dass ein Nicht-Seiendes wird oder ein Seiendes zu Grunde geht.[190]) Daraus hatten die Eleaten die Einheit des Seienden erschlossen. Empedokles sucht die Welt des Vielen zu retten, indem er 4 Grundstoffe annimmt, aus welchen Alles durch Mischung und Trennung entsteht.[191]) Ein Vergehen ist nicht möglich, denn es gibt kein Leeres.[192]) Diese Werdenstheorie spricht Empedokles aus in den Versen: φύσις οὐδενός ἐστιν ἐόντων ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντον.[193]) Aristoteles führt sie Met. V. 4. 1015 a 1 an mit der Einleitung: ἔτι δὲ ἄλλον τρόπον λέγεται φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ λέγοντες τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν ὥςπερ 'Ε. λέγει (seq. v.). Diese einleitenden Worte haben ihm schwere Vorwürfe zugezogen. Offenbar sieht er in des Empedokles μῖξις ausdeutend eine πρώτη σύνθεσις, somit einen ähnlichen Begriff wie seine οὐσία τῶν φύσει ὄντων. Zur Erläuterung dient Met. I. 10. 993 a 15: ψελλιζομένῃ γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον· ἐπεὶ καὶ 'Εμπ. ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ'ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος (d. h. im aristotelischen System entspricht jenem Mischungsverhältniss das τὸ τί ἦν εἶναι und die οὐσία cf. de anima I. 5. 410 a 1, de part. an. I. 1. 642 a 20) ἀλλὰ μὴν ὁμοίως ἀναγκαῖον καὶ σαρκὸς καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστου εἶναι τὸν λόγον ἢ μηθενός κ. τ. λ.

In unserer obigen Stelle nun glaubt man (Karsten p. 190, Mullach 31 und etwas zurückhaltender Bonitz z. d. St.), habe Ar. das Wort φύσις missverstanden, es nicht als „Werden," sondern als οὐσία τῶν φύσει ὄντων oder propria rerum natura sive essentia (Karsten) gefasst. Damit muthet man dem Ar.

zu, er meine, dass Empedokles in den Versen eine φύσις gleich der οὐσία τῶν ὄντων negire und an ihre Stelle die μῖξις setze. Indess, abgesehen von der Künstlichkeit der Interpretation, verlangt die positive Einleitung οἱ λέγοντες τὴν φύσιν etc. entschieden', dass Ar. sich an den positiven Theil der Empedokleischen Antithese halte, nicht an den negativen. Dass jedoch Ar. den Dichter-Philosophen stark ausgedeutet habe, gibt er an anderer Stelle stillschweigend selbst zu, wenn er ihm vorwirft, seine Erklärung des Werdens durch Mischung sei für die natürliche Fortpflanzung ungenügend, leiste also nicht dasselbe wie die aristotelische οὐσία.[194])

Aus Mischung und Trennung ist das Werden. Es mischen und trennen sich aber jene vier Elemente, Feuer Luft, Wasser, Erde, die schon in frühern Systemen einzeln oder gedoppelt eine Rolle spielten. Empedokles hat sie zuerst in dieser Vierzahl zusammengefasst.[195]) Diese Elemente bleiben immer bestehen,[196]) aus ihnen besteht alles Wirkliche, ohne dass sie sich veränderten, oder in einander übergingen,[197]), was freilich mit der Beobachtung nur dadurch in Einklang gebracht werden konnte, dass sich die Elemente gleichzeitig in einander befinden und so das scheinbare Auseinanderwerden eigentlich ein blosses Auseinanderhervorgehen ist.[198]) Die Elemente sind der Zahl nach begränzt, was Ar. wiederholt anerkennt.[199]) Sie sind aber auch dem Umfange nach begränzt; denn er tadelt den Xenophanes (v. 237—239 Mull.), der die Erde im Unendlichen gewurzelt sein liess und wahrscheinlich auch nach oben in's Unendliche ausdehnte. Die Elemente sind einander an Qualität gleich (v. 88 ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα), womit eine Gleichheit der Kraft gegeben ist, so dass nicht eins das andere überwältigen kann.[200]) Sie sind bereits qualitativ bestimmt, so dass auch alle Veränderung auf Mischung und Trennung zurückgeführt werden kann. Dies entwickelt Ar. namentlich gut de gen. et corr. I. 1. 6 ff. Während alle diejenigen, welche nur einen zu Grunde liegen, den Stoff annehmen, nothwendig alles Werden mit der Veränderung des stets einen Urelements identifiziren müssen, also Werden und Veränderung nicht unterscheiden können, sollte

hingegen, wer mehrere Grundstoffe annimmt, einen Unterschied von Werden und Verändern statuiren, da ihnen Werden eine Zusammensetzung ist. Nichts destoweniger können sie einen solchen Unterschied nicht begründen, da die Zustände, worin Veränderung statt hat, ihnen bereits Unterschiede der Elemente sind, folglich wenn die Elemente nicht in einander übergehen können, auch nicht ihre Attribute.[201]) Ar. richtet seine Polemik hauptsächlich gegen den Widerspruch, dass einerseits kein Element aus dem andern werde, andererseits doch alle aus dem Urzustande hervorgehen sollen, in welchem die einzelnen doch nicht in ihrer ganzen Bestimmtheit vorhanden sein konnten. (Empedokles freilich musste auch an dem letzten festhalten, sowenig es scharfer Kritik Stand hält.) Als weitere Consequenz seiner Werdenstheorie rückt er ihm vor, es sei kein Wachsthum möglich, ausser durch rein äusserliche Anfügung, da die Elemente nur durch sich selbst zunehmen können.[202])

Die beiden Seiten des Empedokleischen Werdens, Vereinigung und Trennung, werden bewirkt durch zwei halbmythische Gestalten, Liebe und Hass. Zu deren Annahme hat offenbar die Analogie des menschlichen Lebens geführt, wo die beiden Gewalten auch einen und trennen,[203]) andererseits der Vorgang der alten Kosmogonien, in denen der Erosbegriff wie noch bei Parmenides seine Rolle spielte. Empedokles sah in der Natur nicht nur Ordnung und Schönheit, auch das Ungeordnete und Hässliche, ja vielfach das Schlimme überwiegend. Da stellte er denn für diese Gegensätze gegensätzliche Prinzipien auf, die Liebe für das Gute (falls man nemlich, wie Ar. sagt, seinem unbeholfenen Denken zu Hülfe kommt und seinen Gedanken, nicht seine Worte blos erfasst), den Hass für das Schlimme.[204])

Ar. hat hier, wie er es ja selbst sagt, Consequenzen gezogen, aber kaum unrichtige. Nach den eigenen Worten des Philosophen ist der Zustand des vollständigen Zusammenseins der Elemente, das durch die einigende Kraft der Liebe bewirkt wird, das Vollkommene und der Streit als das Trennende ist sozusagen das böse Prinzip. Alle Epitheta des Streits deu-

ten auf eine verderbliche, unheilvolle Wirkung.[205]) Die Liebe dagegen führt zusammen und unter ihrer Einwirkung entstehen die unzähligen Arten der Sterblichen.[206]) Daher nennt Ar. die Liebe schlechtweg das Gute, da sie als bewegende Ursache zusammenführt.[207]) Hier nennt Ar. die Liebe auch materielle Ursache. Dem gegenüber ist zunächst zu konstatiren, dass Empedokles Liebe wie Hass als wesentlich unsinnliche Prinzipien fassen und wenigstens nicht als elementar gleich den 4 Grundstoffen betrachtet wissen will; doch bleibt es unbestreitbar, dass seine Beschreibung der wirkenden Kräfte sich meist in sinnlichen Formen bewegt,[208]) ja dass er die Prinzipien der Bewegung und des Stoffs in die engste, geradezu widersprechende Verbindung brachte, z. B. in den bekannten Versen, die seine Erkenntnisstheorie aussprechen, γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν κ. τ. λ., steht Liebe und Streit ganz den übrigen Elementen gleich. Es ist dies natürlich eine Unklarheit des Denkens, das sich an das rein Unsinnliche noch nicht gewöhnt hat. Der Einwand des Ar. mag uns so zur Constatirung dieser Unklarheit dienen, die den Emp. hinderte, seine einigende und trennende Kraft entweder wirklich als geistige Wesen, oder was ihm näher gelegen, als das den Elementen als solchen innewohnende Streben nach Vereinigung resp. Trennung auszusprechen, in welch' letzterem Falle freilich ihm auch das Unberechtigte seines Dualismus hätte zum Bewusstsein kommen müssen. Weniger begründet scheint uns ein anderer Vorwurf, den Ar. erhebt, weil er den Streit, den er hier geradezu die Natur des Bösen nennt, für ewig erklärt.[209]) Die Beobachtungen, welche den Emped. zur Statuirung entgegengesetzter wirkender Kräfte veranlassten, scheinen zu durchgreifend gewesen zu sein, als dass er je ein vollständiges Ueberwältigen des Streits für immer — und ein solches scheint des Ar. Tadel zu fordern — für möglich hätte halten können.

Richtiger sagt er, Emp. habe, indem er die Liebe als Element aufstellte, das erste Erzeugende als das Beste erklärt. Dass indess Ar. das Wesen von Liebe und Hass als neben den Elementen stehender Kräfte nicht verkannte, also

auch jene stoffliche Stellung der Liebe nur vorübergehend in der Polemik hervorhob, zeigt namentlich Phys. I. 6. 189 a 24: οὐ γὰρ ἡ φιλία τὸ νεῖκος συνάγει καὶ ποιεῖ τι ἐξ αὐτοῦ οὐδὲ τὸ νεῖκος ἐξ ἐκείνης, ἀλλ' ἄμφω ἕτερόν τι τρίτον ein Drittes, d. h. die Elemente als Ganzes im Gegensatz zu jenen energischen Kräften.

Einen Hauptwiderspruch findet Ar. in der Aufstellung zweier bewegenden Ursachen mit entgegengesetzter Wirkung, die sich doch nicht in ihrer ganzen Thätigkeit constant zeigen kann. Empedokles macht zwar, meint er, von seinen Bewegungsursachen mehr Gebrauch als Anaxagoras von seinem Geiste, aber doch noch nicht hinreichend, (was sich auf den grossen Spielraum beziehen mag, den er dem Zufalle einräumt) noch weiss er hierin die Consequenz zu wahren. Denn oft scheidet ihm auch die Liebe und der Hass vereint. Wenn z. B. durch Wirkung des Streits das All in die Elemente auseinandertritt, so wird das Feuer zu Einem zusammengefügt und jedes der andern Elemente. Wenn aber durch die Thätigkeit der Liebe Alles wieder zusammengeht, müssen nothwendig aus jedem die Theile wieder ausgeschieden werden.[241]) Diese Bemerkung, dass Vereinigung und Trennung sich unzerreissbar gegenseitig bedingen, ist unzweifelhaft richtig. Doch ist dadurch dem System des Emp. nicht gar viel geschadet. Denn wenn auch die Liebe trennt, geschieht es doch zur Vervollkommnung der Einheit im Ganzen, und der einende Streit zerstört doch die höhere Einheit der Liebe.

Ar. hat den periodischen Wechsel, welchen das All durchzumachen hat, scharf gezeichnet. Anfang der Entwicklung ist der Sphairos, das vollständige Zusammen- und Ineinandersein der Elemente, die von Ar. sogenannte Mischung oder das Eine.[212]) Der Streit ist aus diesem Sphairos ganz ausgeschlossen, aber doch noch in Berührung mit ihm, wodurch eine Einwirkung ermöglicht ist.[213]) Eine solche beginnt denn auch; der Streit äussert seine zersetzende Macht, die Liebe leistet ihm Widerstand. Die Consequenz des Systems verlangt, dass auch hier alle Stufen abnehmender Einheit durchlaufen werden und sich auch hier eine Welt ähnlich der

unsern bilde. Angedeutet ist dies in des Emp. eigenen Versen.[214]) Ganz ausdrücklich aber spricht Ar. für die regelmässige Entwicklung aus dem Sphairos durch eine Weltbildung zur vollständigen Trennung der Elemente. So führt er Phys. VIII. 1. 250. 23 aus, die Möglichkeit, sich eine allgemeine Ruhe zu denken, sei eine doppelte: in der Weise des Anaxagoras, der sein ὁμοῦ πάντα in Ruhe lässt, bis zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geist Bewegung hervorruft, oder in periodischem Wechsel, wie Emp., der Bewegung statuirt, wenn die Liebe aus dem Vielen das Eine herzustellen strebt oder der Streit das Eine wieder auflöst, Ruhe aber in den Zwischenzeiten.[215]) Dort hebt Ar. auch die abwechselnde Herrschaft von Liebe und Streit hervor, wie die Ruhe in den Pausen.[216]) Indifferent ist es hiebei, ob der Zeitpunkt der vollständigen Einigung, wie der durchgeführten Trennung, kürzer oder länger dauert. Karsten p. 368 kann deshalb die fortgesetzte Bewegung recht wohl betonen, ohne damit der aristotelischen Auffassung zu nahe zu treten. Die Stelle de coelo I. 10, welche Karsten zu oberflächlich würdigt, haben wir schon bei Heraklit in ihrer Bedeutsamkeit kennen gelernt.

Empedokles hat diese doppelte Entstehung der Welt sowohl durch Einwirkung des Streits auf den Sphairos, als durch die zusammenführende Kraft der Liebe wahrscheinlich auch ausgeführt. Darauf bringen uns aristotelische Zeugnisse. So sagt er de gen. et corr. II. 6. 334 a 5, die Welt sei im gleichen Zustande jetzt unter dem Streit, wie früher unter der Liebe, d. h. jetzt, da der Streit die Trennung der im Sphairos vereint gewesenen Elemente immer mehr durchführt und hierdurch eine Weltentfaltung bewirkt wie früher, da die Liebe durch Vereinigung der Elemente Gleiches wirkte.[217]) Hier sind genau 2 Weltentstehungen unterschieden. Das Gleiche verlangt auch de coelo III. 2. 300 b 29: ἔτι δὲ τοσοῦτον ἐπανέροιτ' ἄν τις, πότερον δυνατὸν ἢ οὐχ οἷόν τ'ἦν κινούμενα ἀτάκτως καὶ μίγνυσθαι τοιαύτας μίξεις ἔνια, ἐξ ὧν συνίσταται τὰ κατὰ φύσιν συνιστάμενα σώματα, λέγω δ' οἷον ὀστᾶ καὶ σάρκας, καθάπερ 'Ε. φησι γενέσθαι ἐπὶ τῆς φιλότητος· λέγει γὰρ ὡς

πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναυχένες ἐβλάστησαν, wo man analog der vorigen Stelle erklären muss: „unter der Einwirkung der Liebe."[218]) Liebe und Hass haben also eigentlich beide dieselbe Thätigkeit, nur möchte man sagen, das einemal positiv, das anderemal negativ; jetzt siegreich, dann überwältigt von dem entgegenstehenden Prinzip. Sie sind nur die beiden Seiten einer Kraft und Emp. durfte ihnen eigentlich nicht einen heilsamen und verderblichen Charakter leihen. Ar. wirft ihm daher vor, der Streit, den er als Prinzip des Untergangs gesetzt, sei ebensogut Ursache des Werdens, ja Alles, ausser dem Gotte, d. h. dem Sphairos (cf. v. 180), sei aus dem Streit. Wäre er nicht, so wäre Alles Eins geblieben. Denn im Urzustande „stand zu äusserst der Streit."[219]) Ebenso wird die Liebe Ursache der Vernichtung, wenn sie nach vollständiger Einigung strebend das Einzelding auflöst. In den vollständig getrennten Elementen ruft sie eine Wirbelbewegung hervor, woraus der Streit immer mehr hinaustritt (v. 191 ff.).

Durch diese so allmälig (v. 193) vor sich gehende Einigung bilden sich Organismen als Anfang zur vollkommenen Mischung des All.[220]) Die Vollkommenheit der Mischung im Sphairos veranlasste ihn wohl, ihn Gott zu nennen.[221]) Diesem Gotte macht Ar. den sonderbaren Vorwurf, er sei minder vernünftig als die übrigen Dinge. Da der Streit nicht in ihm sei und nach Emp. nur das Gleichartige durch das Gleiche erkannt werde, so könne er den Streit nicht erkennen.[222]) Formell, wie man sieht, ist der Vorwurf durchaus begründet, sowenig auch wohl Emp. daran gedacht haben mag, diesem Gott Erkenntniss zuzuschreiben, wie er ja auch die Elemente Götter genannt haben soll (de gen. et corr. 333 l 20 θεοὶ δὲ καὶ ταῦτα).

Frägt man nach der Begründung seiner ganzen Theorie, so beruft sich Emp. auf ein objektives, unveränderliches Weltgesetz, auf die Nothwendigkeit. So am Anfang seines Lehrgedichts: ἔστιν ἀνάγκης χρῆμα κ. τ. λ. Ar. macht ihm daher den Vorwurf, er habe seine Veränderung nicht begründet, sondern blos als nothwendig behauptet.[223]) Aber neben diesem allgemeinen Gesetz gab er auch dem Zufall vielen Spielraum. Ar.

bemerkt, er habe sich über Existenz oder Nichtexistenz des Zufalls nicht ausgesprochen, obwohl er von ihm Gebrauch mache, ohne ihn für Liebe oder Hass zu erklären, d. h. wohl ohne seine Wirkungen auf diese beiden zurückzuführen.[224]) Hieran ist wohl nur soviel richtig, dass Emp. nicht jedesmal, wenn er von solchen „zufälligen“ Gebilden sprach, ausdrücklich Liebe oder Hass als Ursache nennt, dass ihm aber doch diese allein Schuld sein können. Wenn einzelne, existenzfähige Bildungen sich erhielten,[225]) so wollte Emp. gewiss die bewegenden Ursachen als Grund angesehen haben, wie er ja deutlich ausspricht;[226]) freilich waren sie es dann auch für die Missgeburten und Monstra, die im Kampfe der einigenden und trennenden Kraft zu Tage kamen. Es zeigt sich hier nur eine neue Lücke im System, dass nemlich die beiden Kräfte unsere jetzige Welt nicht zu erklären vermögen. Ihr Streben geht nach Einigung und Trennung. Insoferne ist unsere Welt nur ein Uebergangsstadium, das sozusagen nicht in ihrem Plane liegt. Dabei spielt denn der Zufall allerdings die Hauptrolle, grösser als selbst Ar. hervorhob, der immer so polemisirt, als ziele der Endzweck aller Thätigkeit der beiden Kräfte auf die Construirung unseres Kosmos. Er geht also auch hier von seinem Standpunkt aus.[227])

Emp. lässt vollkommene Wesen und zunächst ihre Theile durch Einwirkung der Liebe entstehen und weiterhin auch durch sie zusammensetzen.[228]) Ar. freilich findet diese Erklärung des Werdens noch höchst ungenügend; seine μῖξις und διάλλαξις — und anders wirken ja Liebe und Streit nicht — könne höchstens ein Werden erklären, wie Ziegel aus einer Mauer herausgenommen w e r d e n; unerfindlich sei, wie aus den Elementen Fleisch, Knochen etc. sich bilden soll. Seine μῖξις könne nichts sein als die Elemente in ihrer Integrität in kleinen Theilen neben einander gelagert.[229]) Um nun nicht zur Annahme von Atomen gedrängt zu werden, habe Emp., wie Ar. sich vorsichtig ausdrückt, annehmen wollen, die Auflösung der Elemente sei nicht wirklich bis in's Unendliche durchgeführt, obgleich dieselbe möglich wäre.[230])

Wenn so Emp. wohl für Alles eine wirkende Ursache setzen wollte, so hat er freilich die Zweckursache misskannt. Für's Athmen z. B. gibt er keinen Zweck[231]) und von den Fischen glaubt er gar, sie wären ursprünglich auf dem Lande gewesen und nur um ihrer besonders warmen Natur willen in's Wasser geflohen, als ob sich die lebenden Wesen den passenden Platz in der Natur erst suchen müssten.[232])

Nun bleibt uns noch seine Theorie der Wahrnehmung und des Denkens zu betrachten. Ein allgemeiner Grundsatz ist ihm, wie wir schon sahen: Das Aehnliche strebt zum Aehnlichen.[233]) So stellte er consequent in der Erkenntnisstheorie den Grundsatz voran: τό ὅμοιον γινώσκεσθαι τῷ ὁμοίῳ. Dies sagt Ar. (Met. III. 4. N. 222) und liegt in den Versen 378 ff. deutlich ausgesprochen. Denn dass Ar. Recht hatte, die Verse nicht blos auf die Wahrnehmung zu beschränken mit Urgirung des Wortlauts, ergibt sich einleuchtend aus Theophrast.[234]) Ar. drückt dieses Erkennen durch die gleichen Elemente so aus, als habe Empedokles die Seele für aus allen Elementen bestehend erklärt, wovon aber auch jedes einzelne Seele sei, d. h. wohl erkenne,[235]) eine Auffassung die formell ganz richtig aus den betreffenden Versen erschlossen ist. Denn jedes Element hat vollständige Erkenntniss betreffs dieses Elementes. Diese sozusagen isolirende Auffassung zieht sich auch durch die ganze Polemik gegen diese Ansicht hindurch. Er gibt ihm zu, dass jedes Element das ihm entsprechende erkennen soll. Wie aber die unendlichen Arten zusammengesetzter Wesen? Diese bestehen ja alle nach einem bestimmten Mischungsverhältnisse. Sonach müssten auch diese alle in der Seele sein, damit sie durch das Aehnliche erkennbar seien.[236]) Jedenfalls hat Ar. hiebei die vielgenannten Verse zu wörtlich aufgefasst. Emp. legt auf die Mischung der Elemente ein Hauptgewicht, wie uns Theophrast sagte, das Blut sei am meisten Sitz des Denkens, weil in ihm die Elemente am vollkommensten gemischt sind, was sich mit v. 374 gut verträgt (cf. v. 372—3). Nach v. 206 ff. ist die Mischung des Bluts eine möglichst gleichtheilige, obwohl diese auch hier nicht auf das Blut allein beschränkt ist. So erklärt denn Emp. die

Seelenthätigkeit durch die elementarische Zusammensetzung, ohne eine für sich existirende Seele zu statuiren. (Zeller 649. 2.)

Hiermit stimmt auch recht gut die Bemerkung, nach Emp. ändere sich das Denken mit der Aenderung des körperlichen Zustandes.[237]) Zu erwähnen ist hier noch der Vorwurf, es sei ein Widerspruch, einerseits anzunehmen, das Aehnliche erleide vom Aehnlichen keinerlei Einwirkung (ἀπαθὲς εἶναι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου), andererseits aber doch Wahrnehmung und Denken durch das Gleichartige vor sich gehen zu lassen.[238]) Für diesen Punkt fehlt uns jede Controle, ob Emp. wirklich jenen allgemeinsten Grundsatz aussprach oder ob ihn Ar. in seiner Weise bei ihm fand.

Seine Theorie können wir dahin formuliren, dass wir erkennen mit demjenigen Körpertheil, der alle Elemente in gleichmässiger Mischung enthält, und dass jeder Theil der Mischung Erkennen insoferne vermittelt, als das gleiche Element im Objekt vorhanden ist.

Die Wahrnehmung wird erklärt durch seine Theorie der Ausflüsse und Poren. Jede Einwirkung, sagt Ar., erklären Einige durch gewisse Durchgänge, in welche das Wirkende seine äussersten und wichtigsten Theile eindringen lässt. So erklären sie sämmtliche Sinneswahrnehmungen; auch die Durchsichtigkeit der Luft, des Wassers und anderer Gegenstände beruht auf solchen Poren, die unsichtbar, in grosser Zahl, nach Reihen geordnet vorhanden sind. Je mehr ihrer sind, um so grösser die Durchsichtigkeit. Auch die Möglichkeit der Mischung beruht darauf, dass die Poren der zu mischenden Gegenstände sich entsprechen.[239]) So ganz allgemein spricht auch Emp. v. 337:

γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροαὶ ὅσσ'ἐγένοντο

Vermittelst der Poren erklärt er auch das Athmen, dem er nach dem Umfang der ihm gewidmeten Beschreibung grosse Bedeutung beigelegt haben muss, obwohl er dafür, wie wir sahen, keinen Zweck soll angegeben haben. Auch darüber, ob alle lebenden Wesen athmen, sprach er sich nicht aus. Der Vorgang aber ist nach ihm folgender: Es gibt Adern im Kör-

per, die gegen die äussere Luft hin Oeffnungen haben, kleiner als die Theilchen des Blutes, grösser aber als die der Luft. Diese Adern sind nicht vollständig mit Blut gefüllt. Da es nun die Natur des Blutes sei, sich abwechselnd nach oben und unten zu bewegen, so ströme die Luft beim Absteigen des Blutes ein (Einathmung), beim Heraufsteigen wieder aus (Ausathmung), ein Vorgang, der sich mit der Klepsydra vergleichen lasse.[240]) Die Poren verwendet er auch zur Erklärung des Geschmackes, der ihm einzig im Wasser ruht und dessen Arten wegen Kleinheit der Theile nicht wahrnehmbar sind (de sensu 4. 441 a 3). Beim Sehen nahm er einen doppelten Vorgang an, einmal ein Hervorleuchten des im Auge befindlichen Feuers, und dann Ausflüsse von dem gesehenen Gegenstand.[241]) Ar. stellt das so dar, als habe er beide Erklärungen selbständig neben einander gestellt; wir werden darin doch wohl die beiden Seiten eines Vorgangs sehen müssen. Uebrigens hatte Emp. bereits ganz richtig angenommen, dass das Licht von der Sonne zu uns eine Zeit brauche (de sensu 6. 446 a 25) und muss sich dafür von Ar. sagen lassen, es sei doch zu viel verlangt, dass wir von dem ungeheueren Weg des Lichtes nichts sollten merken können (de an. II. 7. 418 b 20). Die Augen unterschied Emp. nach dem Vorwiegen von Feuer oder Wasser in helle und schwarze; jene sollten bei Nacht, diese bei Tag schärfer sehen.[242]) Durch seine Ausflüsse erklärte er auch die Farben.[243])

Atomisten.

Leukippos und Demokritos, sein Genosse (ἑταῖρος Met. I. 4. ein Ausdruck, der sicher nicht nur Einheit der Lehre, sondern auch äussere Bekanntschaft und Vertrautheit andeutet, cf. Krische, Forschungen I. 145), sind gemeinschaftlich Ver-

treter dieser Theorie, so dass wir nicht mehr unterscheiden können, was jedem von ihnen eigenthümlich zugehört. Wir müssen uns begnügen, zu sagen, dass der ältere Leukipp begründete, was der jüngere Demokrit consequent weiter entwickelte. Den letztern bezeichnet Ar. wiederholt als Abderiten.[244])

Die Stellung des Atomismus im Zusammenhange wie im Gegensatze zu den Eleaten zeichnet Ar. gut de gen. et corr. I. 8. 325 a 17: Da die Behauptungen der Eleaten nur theoretisch (ἐπὶ τῶν λόγων in der Abstraktion bei logischer Entwicklung des Seinsbegriffes) zutrafen, auf die Wirklichkeit angewendet aber einer Art Wahnsinn glichen, indem selbst ein Wahnsinniger nicht soweit gehe, Eis und Feuer zu identifiziren, so habe Leukippos (der somit deutlich als intellektueller Urheber unserer Theorie bezeichnet ist) geglaubt, Bestimmungen geben zu können, die mit der Wahrnehmung in Einklang weder Werden und Vergehen, noch Bewegung und Vielheit aufheben. Indem er einerseits den Erscheinungen Rechnung trug, andererseits den Verfechtern der Einslehre zugab, dass ohne Leeres eine Bewegung unmöglich und das Leere ein Nicht-Seiendes sei, nennt auch er nichts von dem Seienden nicht-seiend (d. h. scheidet er seiend und nicht-seiend scharf von einander). Das eigentlich Seiende ist ihm das Volle, dies ist aber nicht eins, sondern eine unzählige Menge wegen Kleinheit ihres Umfanges unsichtbarer Körperchen.[245]) Sie sind untheilbar[246]) und bewegen sich in dem Leeren — denn dies existirt —, ihre Vereinigung ist Werden, ihre Auflösung Vergehen. Gegenseitige Einwirkung wird durch Berührung vermittelt, durch ihre Zusammensetzung und mannigfache Verschlingung entstehen die mannigfach gestalteten Dinge.[247]) Denn aus dem wirklich Einen kann keine Vielheit werden, wie aus Vielen keine Einheit,[248]) aus dem Eins keine Zwei und umgekehrt (Met. VII. 14. 1039 a 9). Jedes Auseinanderwerden kann also nur Trennung und Ausscheidung von Atomen sein, die an sich ein wahres Eine ausmachen. So ist auch Einwirkung des einen auf's andere, wie auch jede Veränderung nur möglich durch Aufnehmen resp. Ausscheiden von

Atomen, vermittelt durch Poren oder das Leere, das in jeglichem ist. Derselbe Vorgang liegt selbstverständlich dem Wachsen zu Grunde.[249]) Hiernach nennt Ar. als Prinzipien der Atomisten das Volle und das Leere, das eine das Seiende, das andere das Nicht-Seiende; das Nicht-Seiende existirt so gut als das Seiende, das Leere so gut als das Volle (παμπληθές das Solide, in dem keinerlei Nicht-Seiendes oder Leeres ist, d. h. die Atome).[250]) Das Leere ist ihnen der Zwischenraum in den Körpern, der verhindert, dass diese zusammenhängend (συνεχές) d. h. eben Eins oder Atom seien.[251]) Die Beweise für die Existenz des Leeren lehnen sich zunächst an die Eleaten an. Wie diese aus der Nicht-Existenz des Leeren auf die Unmöglichkeit der Bewegung schlossen, so glaubten auch die Atomisten, ohne das Leere wäre nicht nur die Existenz der räumlichen Bewegung, sondern sogar der Schein derselben unmöglich, eine Verschärfung, die sich zunächst gegen Melissus zu richten scheint, der bekanntlich alle Consequenzen seines Standpunktes festhaltend die entgegegenstehenden Beobachtungen für Schein erklärte (cf. fr. 17).

Das Volle, sagen die Atomisten, kann nichts in sich aufnehmen. Wenn es dies könnte und somit zwei Körper in einander wären, dann wäre es auch möglich, dass unbestimmt viele Körper in einander seien. Dann könnte auch der kleinste Körper den grössten aufnehmen, da viele kleine Körper den grossen bilden.[252]) Ein zweiter Beweis floss aus der Thatsache, dass Körper in sich zusammengehen und sich verdichten, als ob der zusammengedrängte Körper in vorhandene leere Räume dringe, wie wenn man Wein in Schläuche gefasst in Fässer steckt, welche ihn sammt den Schläuchen fassen. Weiter wäre kein Wachsen denkbar ohne Leeres, in welches die Nahrung, selbst ein Körper, eingeht. Dann glaubten sie noch beobachtet zu haben, dass ein Gefäss voll Asche ebensoviel Wasser fasse, als wenn es leer wäre.[253])

Diese beiden, Atome und das Leere, sind stoffliche Prinzipien.

Die Mannigfaltigkeit des Seienden leiten sie ab von gewissen Unterschieden rein formeller, beziehungsweise lokaler

Natur und deren zählen sie hauptsächlich drei auf: Gestalt, Ordnung oder Aufeinanderfolge, Lage.[254]) Der wesentlichste Unterschied ist der der Gestalt, da ja die beiden andern nur verschiedene Positionen der Atome bilden.[255]) Als Beispiele dieser Unterschiede gibt Ar., wohl nach eigener Muthmassung, für σχῆμα: winkelförmig, geradlinig, rund; für θέσις (hier offenbar = διαθιγή, was er sonst mit τάξις wiedergibt): oben, unten, hinten, vorne.[256]) Der Gestalten sind es unendlich viele, damit auch die unendliche Menge von Erscheinungen und Veränderungen ihren Grund habe. Die Zusammensetzung constituirt das Ding, Trennung zerstört es. Ordnung und Lage der Atome begründet Veränderung. Das verschiedene Aussehen, das verschiedene Individuen an ein und demselben Ding beobachten, findet seine Erklärung in den Veränderungen des Objekts der Beobachtung. Einmischung eines kleinen Theils bringt Umwandlung hervor und die Umwandlung eines Punktes anderes Aussehen. Ar. findet in dieser Theorie die erste tiefer greifende, consequent entwickelte Erklärung des Werdens.[257]) Die Atome sind trotz dieser mannigfachen Gestalt gleich im Wesen, verschieden jedoch an Grösse (Phys. III. 4. 203 a 33); nichts destoweniger bleiben sie stets unsichtbar, da ja auch die Sonnenstäubchen, welche er blos als Beispiel für die runden Atome des Feuers und der Seele braucht, nur unter Voraussetzungen sichtbar sind (cf. de an. I. 2. 404 a 3). Die Atome sind ungeworden, wie auch die Zeit (Phys. VIII. 1. 251 b 15). Wie sie allen Einzeldingen vorhergingen und sie constituiren, so löst sich Alles wieder in sie auf (de gen. et corr. I. 8. 325 b 17); sie sind so ewig wie das Seiende der Eleaten, aus dem sie sich begrifflich entwickelt haben. Ferner sind sie ohne bestimmte Qualität,[258]) und insoferne alle gleichartig. Dies schliesst aber eine Verschiedenartigkeit der Dinge nicht aus, wie er denn die unter den alten Physiologen vereinzelte Ansicht aufstellt, nur das Aehnliche könne auf einander einwirken und das Verschiedenartige thue es nur, insoferne es gleichartige Theile hat.[259])

[illegible] nothwendig.[260])
[illegible] kann.[261]) [illegible] Beweglichkeit der Atome, welche zur Veränderung der Eigenschaften nothwendig vorausgesetzt ist, wird dadurch ermöglicht, dass in jedem Dinge neben den Atomen auch Leeres existirt. Met. IV. 5. 1009 a 28. Dies benutzten sie zur Erklärung des spezifischen Gewichtes. An sich hat jedes Atom Schwere, die sich nach der Grösse richtet, da es keinerlei Leeres in sich hat.[262]) Das grössere Gewicht bei gleichem Umfang oder das geringere bei grösserem u. s. w. lässt sich demnach aus der grössern oder geringern Menge von Leerem, also aus dem Verhältniss der durchschnittlichen Dichtigkeit ableiten.[263]) So ist z. B. das Feuer das Leichteste, weil es am meisten Leeres in sich hat. Obwohl jedoch in Allem Leeres ist, sind die Atome räumlich zusammenhängend (ἅπτεσθαι, μὴ συνεχῆ), d. h. sie bilden kein Eines, wohl aber ein Ganzes. Die Atome constituiren in ihrer Mischung auch die sogenannten vier Elemente, nur dass das Feuer aus runden Atomen besteht (auch de coelo III. 8. 306 b 32), die andern aus allen Gestalten (σχήματα im engern Sinn), nur durch Grösse verschieden, gemischt sind.[264]) Diese Mischung der Atome in den Elementen erschien nöthig, um deren Hervorgehen aus einander zu erklären. Ar. freilich bekämpft diese Ausflucht, wie er meint, um eigentliches Werden zu vermeiden, energisch (namentlich de coelo III. 7).

Ursprünglich schweben die Atome im unendlichen Raume in unablässiger Bewegung,[265]) ein Zustand, den Ar. mit dem

ὁμοῦ πάντα χρήματα des Anaxagoras zusammenstellt.[266]) Für diese Bewegung der Atome, die Ar. richtig als örtliche Bewegung fasst (Phys. VIII. 9. 265 b 23), schien ihnen eine Begründung nicht nöthig, indem sie behaupteten, für das Ewige dürfe man keine Ursache suchen.[267]) Daher konnte ihnen Ar. vorwerfen, gleich den übrigen hätten sie leichtfertig über Ursache und Art der Bewegung hinweggesehen.[268]) Zufällig im Sinne einer grundlosen Entstehung ist ihnen deshalb die Bewegung noch nicht[269]) und Ar. sagt daher anderswo richtiger, Demokrit habe die Zweckursache aus dem Auge gelassen und an ihre Stelle die Nothwendigkeit gesetzt, für welche als ewig waltende kein Grund zu suchen sei.[270]) Als eigentlichen Grund dieser Bewegung müssen wir die Schwere der einzelnen Atome betrachten und diese Bewegung müsste eine ganz gleichförmige sein, da ihre Beschaffenheit dieselbe ist. Ar. wirft ihnen daher vor, sie kennen keine absolute Schwere (d. h. kein Streben der Elemente nach den ihnen eigenthümlichen Orten), was ihnen freilich unmöglich war, da die Atome qualitätslos und von gleichem spezifischen Gewichte sein sollten.[271]) Mannigfaltigkeit in jene gleichmässige Bewegung kommt durch das verschiedene wirkliche Gewicht der an Grösse verschiedenen Atome, die schwereren sollen auf die leichteren fallen und diese in die Höhe drücken. Aus Stoss und Gegenstoss entstehe dann die kreisförmige Bewegung, der Wirbel, δίνη, wie Ar. sich ausdrückt (Zeller I. 715).

Innerhalb dieses Wirbels findet sich zunächst das Gleichartige zusammen und durch Anhäufung und engere Verschlingung gleichartiger Atome bilden sich mehrere Körperkomplexe, die im unendlichen leeren Raume schwebend sich zu ebensovielen, mehr oder minder analog geformten Welten ausgestalten. Darauf scheint sich Ar. zu beziehen, wenn er von unendlichen Welten spricht, von denen die einen entstehen, die andern vergehen, in ewiger Bewegung.[272])

Ueber die Weltbildung im Einzelnen erfahren wir von Ar. nicht viel. Das Meer, das sich erst aus der Erde herausgebildet hat, soll immer weniger werden und zuletzt ganz verschwinden. Ar. nennt das an Aesopische Fabeln glauben,

(Meteor. II. 3. 356 b 9). Die Erde ruht auf der Luft wegen ihrer Breite (eine Annahme, die Demokrit mit Anaximenes und Anaxagoras theilt); denn sie durchschneide die unten befindliche Luft nicht, sondern decke sie gewissermassen zu. Die breiten Gegenstände leisteten ja auch den Winden Widerstand und seien nur schwer fortzubewegen. Ueberdies habe die Luft nach unten keinen Raum, um der Erde Platz zu machen.[278]) Demokrit scheint auch die Möglichkeit, wie ein schwerer Körper von gehöriger Breite auf dem Wasser schwimme, näher untersucht zu haben. Als Grund gab er an, dass die aus dem Wasser aufsteigenden warmen Theile jene breiten Gegenstände tragen, während die schmalen wegen der geringern Zahl der sie aufhaltenden Körperchen sinken. Der Analogie für die Luft wich er gewissermassen aus, indem hier die Bewegung nach oben, die er σοῦς nennt, nicht in der gleichen Richtung erfolge (de coelo IV. 6. 313 a 21). Die Milchstrasse hielt er mit Anaxagoras für das eigene Licht von Sternen, das die Sonnenstrahlen nicht zu verdunkeln vermögen, während die Sonne unter der Erde steht (Meteor. I. 8. 345 a 25). Die Kometen erklärt er, wieder mit Anaxagoras, durch das gleichzeitige Erscheinen von Planeten, die sich so nahe stehen, dass man meint, sie hängen zusammen; er berief sich hiefür sogar auf die Thatsache, man habe bei ihrer Auflösung schon einzelne Sterne gesehen (Meteor. I. 6. 342 b 27 und 343 b 25). Erdbeben entstehen durch die im Innern der Erde angesammelten Wassermassen, die durch Regen noch vermehrt in den Aushöhlungen keinen Raum mehr finden, demnach mit Gewalt sich fortbewegend die Erde erschüttern. Andererseits ziehen die ausgetrockneten Theile des Erdinnern Wasser in ihre leeren Räume, eine Ortsveränderung, welche ebenfalls Erschütterung veranlasst (Meteor. II. 7. 365 b 1).

Zahlreicher sind des Ar. Nachrichten über seine Auffassung des organischen Lebens in der Natur. Die Seele erklärt er für Feuer oder für die feinsten, runden Atome. Ihr Wesen ist, dem Lebenden Bewegung mitzutheilen; sie ist bewegend und muss somit selbst bewegt sein. Beweglichkeit kommt

aber in erster Linie dem Kugelförmigen zu, das durch jedes andere am leichtesten durchdringt und so in jener mechanischen Weise Bewegung verursacht, die nach atomistischer Voraussetzung allein möglich war. Ar. sagt daher, dass ihm die Kugel wie ein Winkel schneide;[274] doch lobt er ihn wegen der eingehenden Begründung dieser Annahme, dass er die Bewegung der Seele aus ihrer Form als rundem Atom abgeleitet habe.[275] Ein besonderes Seelenorgan, sozusagen, liess sich in das System nicht fügen; vielmehr ist der Seelenstoff, die runden Atome, im ganzen Körper verbreitet, um dem ganzen Körper Bewegung zu vermitteln. Ar. vergleicht daher den Demokrit scherzend mit dem Komödiendichter Philipp, der seinen Dädalus einer hölzernen Aphrodite Quecksilber eingiessen liess, um ihr Bewegung mitzutheilen.[276] Seelenstoff, wie er im Menschen Leben und Bewegung bedingt, findet sich auch in den Pflanzen (de plantis I. 2) und besonders in der Luft. Von hier aus ersetzt sich auch die Lebens- und Bewegungskraft der lebenden Wesen.[277] Die den Körper umgebende Luft soll nemlich einzelne Seelenatome aus dem Körper herausdrängen und so muss dann von aussen Ersatz kommen von gleichen Stoffen, die im Athmen zugleich mit der Luft eingehen. Diese hindern auch das weitere Hinausdrängen der noch vorhandenen Atome, indem sie dieselben gewissermassen aufhalten. Auf diesem Prozesse beruht Leben und Tod. Erhält die Luft die Uebermacht und kommt von aussen keine Nachhülfe mehr, indem das Athmen gehindert ist, dann tritt Tod ein. Solange also die Fähigkeit Athem zu holen besteht, solange dauert Bewegung und Leben.[278]

Die sinnliche Wahrnehmung ist nach ihm eine Veränderung,[279] vermittelt durch Atome, die von dem wahrgenommenen Gegenstande aus in die Sinne fallen, eine Annahme, die im Wesen mit des Empedokles Theorie von den Ausflüssen und Poren zusammenfällt, nur dass sie consequent aus den Grundlagen des Systems sich ergab, während sie jener mit seinen übrigen Annahmen in keinen engern Zusammenhang bringen konnte. Dies anerkennt Ar. auch.[280] Der allgemeine Grundsatz, dass nur Aehnliches auf Aehnliches wirke,

fand natürlich auch hier seine Anwendung (Zeller 737). Von den einzelnen Sinnen erwähnt Ar. nur seine Erklärung des Sehens. Das Auge ist Wasser, worin sich Bilder der Dinge abspiegeln (de sensu 2. 438 a 5). Diese Bilder sind jedoch von den Körpern abgelöste Atome, welche durch die Luft verändert werden, so dass sich Undeutlichkeit oder Unmöglichkeit der Wahrnehmung durch den Einfluss der Luft erklärt. Folgerichtig behauptet Demokrit, wenn an Stelle der Luft Leeres wäre, müsste man eine Ameise am Firmament erblicken (de an. II. 7. 419 a 15). Jenes Bild (εἴδωλον) des gesehenen Gegenstandes theilt sich vom Auge aus dem ganzen Körper mit. Dies schien erforderlich, da ein spezieller Sitz der Wahrnehmung ebensowenig als des Denkens vorhanden ist und die Seelenatome, wenn sie ja auch die Aufgabe des Geistes haben, im ganzen Körper vertheilt sind. Ar. zieht hieraus den Schluss, das sinnlich Wahrgenommene müsse ihm wahr sein, und damit war ihm der weitere Satz gegeben, Denken und Wahrnehmen sei nach ihm dasselbe.[281])

Seine Ausflüsse und Bilder, die das Sehen erklären, verwendete er auch, um die Traumbilder begreiflich zu machen. In welcher Weise hat Ar. nicht näher angegeben (de div. per somn. 2. 464 a 5).

Von der Sorgfalt des Demokrit in der Durchforschung jeglichen Wissensgebietes zeugt die häufige Aufführung seiner Ansichten in den naturwissenschaftlichen Schriften des Ar. Deshalb spricht dieser auch seine Anerkennung für die vielfache Beschäftigung der Atomisten mit der Natur aus. Er stellt geradezu Platon und Demokrit als Vertreter entgegengesetzter Methoden der Philosophie, der dialektischen und naturwissenschaftlichen, hin und gibt unverkennbar den letzteren den Vorzug.[282]) Andererseits führt er auf ihn auch die Anfänge allgemeiner Begriffsbestimmungen zurück.[283])

Anaxagoras.

Biographisches pflegt Ar. wenig zu geben. Zunächst kommt hier jene Stelle in Betracht, wo er unsern Philosophen nach Alter und philosophischen Leistungen mit Empedokles vergleicht und zwar zu seinem Vortheile. Die mannigfach erklärte Stelle lautet: Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (sc. Ἐμπεδοκλέους) τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς. Die erste mögliche Erklärung „in den Werken zurückstehend" kann wegen des Gegensatzes nicht in Betracht kommen. Die zweite, ὕστερος von der Zeit und somit ἔργα als philosophische Schriften zu fassen, wornach also Anaxagoras nur später aufgetreten wäre als Empedokles (so Schaubach Anaxag. fragm. Lips. 1827. p. 28), ist wohl ebensowenig zulässig. Zunächst ist ἔργα für Schriften ganz ungewöhnlich und vollends in dieser Construktion. Dann hat Anaxagoras nach den sichersten Nachrichten wohl nur ein Buch geschrieben. Ferner pflegt Ar. solch nebensächliche Punkte, wie das doch immerhin wäre, nicht anzudeuten, wohl aber liebt er es, die spätern Ansichten schon bei frühern zu finden. (So haben auch Steinhart, Allg. Literatur-Ztg. 1845 Nov. S. 893 und Zeller S. 835 anerkannt, dass von seinen Schriften hier nicht die Rede.) Wir können also nur an seine philosophischen Leistungen denken (cf. Breier, die Phil. des Anaxagoras nach Aristoteles p. 85), und zwar nach dem Zusammenhange muss der Vorzug, den er ihm gibt, in seinen stofflichen Prinzipien liegen, in seiner Urmischung aller Dinge. Macht ihn ja Ar. anderswo zum unbewussten Vorläufer Platos, indem er des Anaxagoras einfachen, ungemischten Geist zum Platonischen Einen und die Mischung aller Dinge zum Unbestimmten, Ungeformten, dem θάτερον Platos umbildet. Darin liegt seine Uebereinstimmung mit den Spätern, insoferne ist er „den Werken nach später."[284]) Mit welchem Rechte freilich Ar. diese Anpassung an Platonisches und somit jene Vergleichung mit Empedokles vornahm, ist eine andere Frage,

wir erfahren daraus, dass er älter war als Empedokles. Seine Vaterstadt ist ausser der besprochenen Stelle noch Meteor. II. 7. 365 a 17 und Eth. Eud. I. 4. 1215 b 7 genannt. Er starb nach Rhet. II. 23. 1398 b 15 in Lampsakus, wo ihn die Bürger, obwohl er fremd war, begruben und fortwährend ehrten (cf. Schaubach S. 55, Diog. Laert. II. 14). Von seinen Schriften scheint die einzige περὶ φύσεως sicher. Diog. Laert. sagt bestimmt: prooem. 16. οἱ δὲ ἀνὰ ἓν συγγράψαντες Μέλισσος Παρμενίδης Ἀναξαγόρας. Die Versuche, weitere Schriften zu erweisen, scheinen verfehlt.[285])

Anaxagoras begann nach Simplicius zur Physik (p. 33 b) seine Darstellung mit dem Urzustande. „Zusammen waren alle Dinge, unendlich an Zahl und Kleinheit. Denn auch die Kleinheit war unbegrenzt und deshalb, da Alles zusammen war, Nichts erkennbar.“ (fr. 1 Mull. ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.) Dieses unendliche Gemisch stützte sich selbst, es war in sich selbst, weil kein anderes es umfasste.[286]) Unendlich ist das Gemisch; daher kann die Weltbildung immer weiter um sich greifen, immer neue „Dinge“ aus dem Unendlichen in sich aufnehmen (cf. fr. 8). Jenes vielgenannte ὁμοῦ πάντα χρήματα führt natürlich auch Ar. häufig an, ohne dass wir doch daraus Neues für unsern Philosophen erführen. Seine Neigung, dasselbe mit dem ἀόριστον und θάτερον des Plato, wie mit seinem potentiellen Sein zusammenzustellen, haben wir schon kennen gelernt.[287])

Die einzelnen Bestandtheile der Urmischung nennt Aristoteles ὁμοιομερῆ, während Anaxagoras dafür σπέρματα und χρήματα ohne Unterschied gebraucht. Dass jener dem System des Stagiriten entnommene Ausdruck Anaxagoras fremd sei, hat am besten Breier (in der ang. Schrift S. 1—54) gezeigt. Die Ursache, welche den Ar. veranlassen mochte, jenen Ausdruck an Stelle des einfachen χρήματα zu setzen und nach seiner Weise mit einer gewissen Hartnäckigkeit festzuhalten, war, dass er nur auf seine Stufe des Gleichtheiligen (ὁμοιομερές) in der Natur (cf. Breier S. 17) die Behauptung des Anaxagoras

anwendbar fand, alle **Dinge** seien von Anfang und durch ihre Zusammensetzung entstünden Gestalten, die ihrem Wesen nach mit den sie constituirenden „Samen" gleich sich bloss quantitativ von ihnen unterschieden.[288]) Es liegt hienach in dem Gebrauch dieses terminus bereits eine Correktur oder Beschränkung. Des Anaxagoras χρήματα sollten sicher auch das umfassen, was Ar. in die Klasse der ὀργανικά weist. Dies rückt er ihm auch als widersinnige Consequenz vor.[289]) Doch gebraucht er nun ὁμοιομορφῆ überall, wo es sich um Anaxagoras handelt, wobei es in den einzelnen Fällen mehr oder weniger deutlich durchschimmert, wie Anaxagoras korrigirt ist.

Als Prinzip unsers Philosophen bezeichnet er hiernach die Unendlichkeit des Gleichtheiligen (Met. I. 7. 988 a 28 τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν), worin wir die unendliche Zahl der **Dinge** wieder erkennen.[290]) Am deutlichsten zeigt sich, dass der Begriff des Gleichtheiligen d. h. alles, wovon jeder Theil mit dem Ganzen synonym ist, nicht von Anaxagoras stammt, wenn man erfährt, er habe die sogenannten vier Elemente nicht für einfach, sondern für zusammengesetzt erklärt und zwar aus allen Urbestandtheilen oder allen **Dingen**.[291]) Dazu konnte er niemals kommen, wenn der Begriff ὁμοιομερές ihm ursprünglich war als eine Eigenschaft, die er nach der gegebenen Definition in den Elementen zuerst hätte finden müssen, wie ja auch Ar. dieselben mitunter zum Gleichtheiligen rechnet (cf. Breier 20). Dem Anaxagoras sind sie ein Gemisch von allen Samen, die unsichtbar zusammengedrängt sind. Grund für diese Annahme war, dass aus ihnen Alles werde.[292]) Nach fr. 1 und 2 waren Luft und Feuer die ersten Ausscheidungen aus dem „Alles zusammen," als solche noch am wenigsten individuell gestaltet, gemischt aus dem Samen, ähnlich wie der Urzustand. Sie sind sozusagen die beiden ersten grossen Hälften des Unendlichen, beide selbst unendlich (so glaubte er das Unendliche gleichsam halbiren zu können!), welche daher alle Dinge umfassten. Aus ihnen scheiden sich die einzelnen Individuen aus oder setzen sich zusammen. Denn Alles entsteht durch die Zusammenmischung und Trennung, die **Dinge** bleiben ewig.[293]) Weil sie als

unvergänglich allem Seienden zu Grunde liegen, nennt Ar. sie στοιχεῖα, insoferne sie seinen Elementen entsprechen. Da sich jedoch diese sogenannten Elemente wieder in andere einfache Stoffe auflösen, was seinem Begriffe von στοιχεῖον widerspricht, so macht er nun dem Anaxagoras den Vorwurf, er habe den Begriff nicht richtig gefasst, statt anzuerkennen, er habe seine στοιχεῖα mit Unrecht auf die χρήματα übertragen.[294]) Für Anaxagoras musste es, da er blos Mischen und Entmischen statt Werden und Vergehen kennt, viel natürlicher sein, die individualisirten Dinge als unveränderlich zu setzen, fähig zur Composition, als die einfachen Stoffe etwa in der Weise des Empedokles. Sein Hauptsatz ist demnach: Die Dinge sind, ein Leeres existirt nicht.[295])

Da aus dem Nicht-Seienden Nichts werden kann, so muss Alles schon vorhanden sein (cf. Phys. I. 4. 187 a 20). Da ferner das Entgegengesetzte aus einander wird, so musste es schon darin enthalten sein, freilich in so kleinen Theilen dass sie nicht wahrnehmbar sind. Daher sagt er, es sei Alles in Allem gemischt. Die äussere Verschiedenheit und somit die mannigfache Benennung bekommen die Dinge nach Demjenigen, was in ihnen überwiegend vorhanden ist. Streng genommen ist sonach kein Ding seinem ganzen Umfang nach es selbst, sondern wovon am meisten in ihm ist, das ist seine hauptsächliche Wesenheit.[296]) Wie richtig Ar. diesen Theil der Lehre dargestellt, zeigt fr. 6: „Alles hat einen Theil von Allem, nur nicht der Geist; nichts wird vollständig abgetrennt und ausgeschieden von dem andern; das ist jegliches am deutlichsten, wovon die meisten Theile in ihm sind."

In Bezug auf die Farbe fasst Ar. diese Theorie so: Weiss sei, was die meisten weissen Theile in sich hat.[297]) In der That lässt sich, da jedes σπέρμα die bestimmte Farbe schon zur Composition mitbringt (cf. fr. 1), die Farbe eines Gegenstandes, sofern sie einheitlich ist, schwer genügend erklären. Anaxagoras ist auch auf's Einzelne sicher nicht eingegangen, weshalb des Stagiriten zergliedernde Kritik leichtes Spiel hat. Ihm in derselben allenthalben zu folgen brächte uns für die Kenntniss des Philosophen keinen weitern Ge-

winn. Nur eine Anerkennung sei erwähnt, dafür dass er nie vollständig das Eine vom Andern sich trennen lasse. Ar. findet darin die Wahrheit, dass Eigenschaften wie Farbe etc. nie für sich (ἀχώριστα) existiren können. Freilich sagt er selbst, er habe dies nur unbewusst getroffen.[298]) Die Qualitäten waren dem Anaxagoras nicht als solche bewusst geworden, wie er denn fr. 4 von Dingen, Farben, Erde ohne allen Unterschied spricht und Ar. ihm an derselben Stelle vorwirft, sein νοῦς sei ein ganz verkehrter Geist, dass er trennen wolle, was nicht zu trennen sei. Der νοῦς nemlich, der zweite Faktor der ganzen Theorie, das energische Prinzip des Anaxagoras, brachte in den Urzustand des „Alles-Zusammen" von einem bestimmten Zeitpunkt an Bewegung und hierdurch Trennung.[299]) Den wiederholten Versicherungen des Ar., sowie den ausdrücklichen Worten des Anaxagoras selbst und des Eudemus (bei Simpl. Phys. 273 a) werden wir mehr Glauben schenken als dem Simplizius, wenn er 257 b behauptet, Anaxagoras habe diesen zeitlichen Anfang nicht ernst gemeint, sondern nur um der Anschaulichkeit willen so geredet. (So auch Ritter, Schleiermacher, Brandis. cf. Zeller 817.) In der Lehre selbst findet sich für jene Hypothese nicht der geringste Anhaltspunkt und so haben denn Breier, Zeller und Hoffmann (Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates u. Plato S. 5) mit Recht den zeitlichen Anfang der Bewegung beibehalten. Freilich hat dabei namentlich der Letztere die Verlegenheit des Anaxagoras gut aufgezeigt, diesen plötzlichen Anfang mit dem Wesen des Geistes in Einklang zu bringen, dessen durch Nichts motivirte Thätigkeit gegenüber der unendlichen Ruhe zu erklären. (Namentlich im Hinblick auf Met. XII. 6.)

Die Aufstellung des νοῦς findet bekanntlich des Ar. besondere Anerkennung. Wie ein besonnener Mann erscheine er gegen die planlosen Schwätzer, dass er wie in den belebten Wesen, so auch in der ganzen Natur einen Geist annahm als Urheber der gesammten Ordnung. Das Lob bezieht sich hauptsächlich darauf, dass er zuerst bewusst und absichtlich den Geist von der Materie trennte und selbständig für sich hin-

stellte (Met. I. 3. 984 b 15). Die Originalität dieses Gedankens scheint ihm zu Gunsten eines gewissen Hermotimus bestritten worden zu sein (ib.). Doch können wir aus den unbestimmten Worten des Ar. (αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν) nichts Sicheres schliessen und sonst ist uns dieser unbedeutende Mann zu wenig bekannt (Zeller 840).

So sehr Ar. die Annahme eines „Geistes“ anerkennt, so sehr tadelt er die geringe Thätigkeit, die derselbe zu üben hat. Anaxagoras gleiche einem Fechter, der einmal gut trifft mit viel Glück und wenig Kunst. Seinen Geist brauche er als Maschine, um die Weltbildung zu ermöglichen, dann lasse er ihn bei Seite und berufe sich auf Alles andere eher, er müsste denn gerade in vollster Verlegenheit sein.[300] Denselben Mangel anaxagorischen Denkens fand bekanntlich auch Platon (Phaedo p. 98). Diese Vorwürfe sind in der That nicht unbegründet. Es ist ein Vorzug, als Ursache der Ordnung in der Welt ein geistiges Wesen anzunehmen — und diese Seite hat wohl Anaxagoras besonders betont (cf. fr. 6 διεκόσμησε sicher im prägnantesten Sinn), ähnlich wie sein Zeitgenosse Diogenes von Apollonia —, aber diese Zweckmässigkeit in der Anordnung des All im Einzelnen aufzuzeigen und durchweg auf die Einwirkung des Geistes zurückzuführen, dazu reichte sein teleologischer Grundgedanke nicht. Sein Geist thut in der That für die Welt nicht viel mehr, als dass er den ersten Anstoss zur περιχώρησις, der trennenden Wirbelbewegung, gibt. Freilich sind dadurch seine Verdienste um die Reinstellung des Geist-Begriffes nicht geschmälert und bleibt er der Urheber teleologischer Naturanschauung. So sagt auch Ar., er habe das Gute als bewegend zur Ursache gemacht.[301] Der Geist ist ungemischt und frei von jeder veränderlichen Qualität,[302] er allein hat nichts mit den andern Dingen Gemeinschaftliches.[303] Diese Bestimmungen sind aus fr. 6 geflossen, dessen lebhafte Hervorhebung des Ungemischtseins sich in dem aristotelischen ἀμιγής τε καὶ καθαρός wiederspiegelt. Das μοῦνος ἐφ' ἑωυτοῦ gab die Berechtigung für ἀπαθής.[304] Wenn der Geist mit etwas vermischt wäre, würde es ihn hindern, die Dinge zu beherrschen (fr. 6 καὶ ἐκώ-

λυε ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ).[305] Dieses κρατεῖν äusserte sich in der Bewegung, welche er in dem Urzustande veranlasste (καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν). Es ist eine Wirbelbewegung, in welcher sich die gegensätzlichen Stoffe nach entgegengesetzten Richtungen hin trennten (fr. 6 und bes. fr. 8). Der Geist soll aber auch herrschen über alles, was eine Seele hat, über alles Belebte (ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάττω, πάντων νόος κρατέει). Dies führt auf die Frage nach dem Verhältniss des Weltgeistes und der Menschenseele. Ar. sagt, er scheine zwischen beiden einen Unterschied machen zu wollen. Doch identifizire er sie auch wieder; ersteres, wenn er den Geist als Ursache der trefflichen Ordnung in der Welt bezeichne, letzteres, wenn er in allen lebenden Wesen Geist annehme.[306] Diese Auffassung bestätigt sich durch die Fragmente. Wir sahen, dass der νοῦς über alle Wesen, die Seele haben, herrscht, wobei sich die Möglichkeit ergibt, dass er mit den Seelen gleichen Wesens nur in seinem Fürsichsein stärker ist als die im Körper vereinsamte Seele. Dies wird wahrscheinlich, wenn er sagt, auch in Einzelwesen sei νοῦς (fr. 5. ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι) und wenn nach de plantis I. 2. 815 (cf. ib. I. 1 und I. 5. 816) sogar die Pflanzen an ihm Antheil haben. Sicher darf man doch zu jenen Einigen, welche am Geiste theilhaben, die Menschen rechnen und diesen νοῦς von der ψυχή zu unterscheiden haben wir keinen Anhaltspunkt. Endlich haben wir die bestimmte Versicherung, jeder Geist sei gleich, der grössere wie der kleinere (fr. 6 Ende νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων). Es bliebe sonach nur eine Art quantitativen Unterschieds zwischen dem Menschengeiste und dem ordnenden Weltgeist. Ihr gegenseitiges Verhältniss bleibt eine ungelöste Frage.

Dass sich der νοῦς in den Einzelwesen gleichsam auf verschiedenen Stufen zeigt, scheint Anaxagoras von der Verschiedenheit der Organe abhängig zu machen. Daher seine Behauptung, der Mensch sei das vernünftigste Wesen, weil er

Hände habe.[307]) Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen des Erkennens hat er sich nicht ausgesprochen (de an. I. 2 405 b 21). Doch hat Ar. ihm den so gerne den Alten gemachten Vorwurf nicht erspart, er habe Denken und Wahrnehmen für das gleiche erklärt. Sowenig wir nun auch im Stande sind, dies durch Worte des Anaxagoras zurückzuweisen, so sicher folgt es doch nicht aus der Anekdote, die Ar. hiefür zitirt.[308]) Eben so unberechtigt wird es sein, wenn Ar. ihn zum Gegner des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten macht. Er schliesst dies aus der Behauptung, dass Alles in Allem gemischt sei; von der Mischung lasse sich weder das Eine noch das Andere aussagen, also existire ein Drittes zwischen beiden.[309]) Den Anaxagoras trifft die Folgerung nicht, weil in seiner Mischung bereits ein Bestandtheil evident vorwiegt. Wenn man freilich das Enthaltensein jeglichen andern Theils in Jedem scharf urgiren würde, so hätte Ar. Recht mit seinem Schlusse (Met. XI. 6), nach Anaxagoras könne man die Wahrheit nicht aussagen.

Eine ethische Angabe höchst unbestimmter Natur ist die, Anaxagoras habe, wohl auf die Frage, wen er für glücklich erachte, erwiedert, er würde sich nicht wundern, wenn derjenige, welchen er bezeichne, den Menschen als ein sonderbarer Glücklicher erschiene; sie kennen ja nur äussere Güter (Eth. Nic. X. 8. 1179 a 13; deutlicher Eth. Eud. I. 4. 1215 b 6). Besonders hoch muss er die Sternkunde geschätzt haben. Denn er sagt, das Leben sei dem Nichtsein vorzuziehen, um den Himmel und die im All sich kundgebende Ordnung betrachten zu können (Eth. Eud. I. 5. 1216 a 10).

Vielfach vereinzelte Angaben des Ar. bekunden sein reges Interesse für Naturerklärung.

Ar. erwähnt auch Schüler oder Anhänger des Anaxagoras (de gen. et corr. I. 1, Meteor. I. 8, de part. an. IV. 2), ohne dass man jedoch in deren Ansichten etwas Eigenthümliches von Bedeutung finden könnte.

Sophisten.

Protagoras.

Ueber die äussere Geschichte des Protagoras sind uns aus Ar. nur indirekt einige Notizen zugekommen.[310])

Die Stellung, die Protagoras nach Aristoteles einnahm, zeigt am besten Eth. Nic. IX. 1. 1164a 22. Er spricht ihn hier von jedem Vorwurf wegen der Honorarforderung, welche Protagoras zuerst stellte, frei und unterscheidet ihn ganz bestimmt von der Sorte Sophisten, die zu seiner Zeit noch existirten, die er mehr geringschätzt als, in Platos Weise, bekämpft. Protagoras habe, erzählt er hier, nach jedem Kurse den Schüler abschätzen lassen, wie viel er gelernt zu haben glaube, und dann soviel von ihm genommen. (Im Wesentlichen gleich, nur etwas zeremoniöser gestaltet sich der Vorgang nach Plato im Protagoras 328 B.) Hiernach dürfte Protagoras selbst, falls man den Sophisten wegen der Bezahlung ihres Unterrichts auch jetzt noch einen Vorwurf machen sollte, von jedem Tadel frei sein. Ar. stellt zu ihm andere in Gegensatz, die man mit Recht tadle, wenn sie erst das Geld verlangen und dann von ihren übermässigen Versprechungen keine erfüllen. Zu dieser Verletzung ihres Wortes, meint er, seien die Sophisten gezwungen; denn für ihr Wissen gäbe ihnen kein Mensch einen Heller (ib. a 27). Hier trennt er den Protagoras geradezu von den Sophisten, wie er denn ihn allein häufig in philosophischer Beziehung erwähnt.

Dass Protagoras, der es als seinen Beruf hinstellt, redefertig zu machen, durch vielfache Beschäftigung mit der Sprache auch darauf geführt werden musste, im Gebiete der Grammatik mindestens einzelne Beobachtungen zu machen, liesse sich voraussetzen und wenn man erwägt, wie spät sich der Mensch von der Sprache theoretisch Rechenschaft gibt, so wird man auch die spärlichen Anfänge grammatischer Unterscheidungen für die Charakteristik unseres Sophisten bedeutungsvoll finden. So unterschied Protagoras das Geschlecht der

Nomina [illegible] [illegible]. [illegible] Benennungen, die für alle Zeiten massgebend dienen, und zwar, was mehr unsern deutschen [illegible] entspricht als das spätere, wohl männliche [illegible] [illegible] [illegible]. Geschichte der Sprachwissenschaft [illegible] Protagoras scheint sich mit der blossen Aufstellung der Genera nicht begnügt, sondern bereits nach dem Grund für das Genus und sogar nach der Berechtigung hiezu gefragt zu haben. Dies ergibt sich daraus, dass er μῆνις und πήληξ für männlich erklärte, wohl wegen der Bedeutung.[312])

Eine ähnliche eigenthümliche Consequenz ist es, wenn er den Dichter tadelt, in den Worten μῆνιν ἄειδε θεά statt einer Bitte, die er ausdrücken wollte, einen Befehl geäussert zu haben.[313] Demnach hat er zwischen Wunsch und Befehl scharf unterschieden. Diogenes Laert. IX. 54 gibt noch weitere Unterschiede: Frage, Antwort, also vier: εὐχωλή, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή. Ob man nach Ar. für das letzte ἐπίταξις als den ursprünglichen Ausdruck setzen darf?. Diese Unterschiede fasste er als Satzarten, nicht als Modi, wie die Trennung von ἐρώτησις und ἀπόκρισις, sowie der Zusammenhang der arist. St. erweist. Indess lässt sich in der übrigens, wie Ar. meint, geringfügigen Zurechtweisung des Homer doch die Ahnung nicht verkennen, dass der Befehl wie der Wunsch an eine bestimmte Form gebunden sei und der Begriff des Modus lag bereits nahe. Jedenfalls bleibt es sein Verdienst, wie Steinthal S. 133 bemerkt, den Schritt aus der Rhetorik in die eigentliche Grammatik gethan zu haben.

Bedeutsamer war seine Thätigkeit in der Rhetorik. Ein Zeugniss des Ar. in dieser Richtung gibt uns Cicero Brutus c. XII.: Itaque, ait Aristoteles, cum sublatis in Sicilia tyrannis res privatae longo intervallo judiciis repeterentur, tum primum, quod esset acuta illa gens et controversa natura, artem et praecepta Siculos Coracem et Tisiam conscripsisse. nam antea neminem solitum via nec arte, sed accurato tamen et de scripto plerosque dicere, scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputationes, quae nunc communes appellantur loci. Quod idem fecisse Gorgiam, cum singularum rerum laudes vituperationesque conscripsisset, quod judicaret, hoc ora-

toris esse maxime proprium, rem augere posse laudando vituperandoque rursus affligere.

Sowenig sich auch ausmachen lässt, wie weit Cicero sich auf die Autorität des Ar. stützt; so ergibt sich doch aus der Stelle, dass Protagoras schon vor Korax und Tisias eine Sammlung von loci communes veranstaltet habe.[314]) Interessanter ist ist uns die Charakteristik Protagoreischer Rhetorik, wie sie Ar. durch Erläuterung des berühmten Satzes vom ἥττων λόγος gibt. Ar. handelt Rhet. II. 24. 1402 a 7 von rhetorischen Scheinbeweisen (ἐνθυμήματα φαινόμενα), die sich auf die Vermischung des schlechthin Wahrscheinlichen und des in einem Falle Wahrscheinlichen gründen. Denn da auch das nicht gerade Wahrscheinliche mitunter eintritt, so kann man es in einem bestimmten Falle sogar als Wahrscheinlich hinstellen. Es ist diese Verwischung des Unterschieds zwischen schlechtweg und bedingt Wahrscheinlichem ein Haupttheil der Kunst des Korax. Es lässt sich damit in doppelter Weise operiren. Denn man kann z. B. einen Schwachen, der unschuldig wegen thätlicher Injurie angeklagt ist, mit der Reflexion vertheidigen, es sei doch höchst unwahrscheinlich; aber auch der Starke, der desselben Vergehens schuldig ist, lässt sich damit vertheidigen, er werde sich wohl gehütet haben, da er voraus wissen musste, man werde ihn im Verdacht haben. Das heisse τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, die schwächere Sache zur siegreichen machen.

Die Leute, meint Ar., hätten Recht gehabt, es dem Protagoras übel zu nehmen, dass er jene Kunst anbot (δικαίως ἐδυσχέραινον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα). Der Beweis beruht auf Täuschung, er ist nur scheinbar und er kommt auch nur in der Rhetorik und Eristik vor. Ar. versteht also unter dem berühmten Satz vom schwächern λόγος nichts anderes als die Fähigkeit in utramque partem zu disputiren, das Wahrscheinliche, um das sich doch die gesammte Rhetorik dreht, in bestimmten Fällen auch als unwahrscheinlich darzustellen und umgekehrt. Ar. verwirft den Grundsatz und scheint es dem Protagoras besonders vorzurücken, dass er davon förmlich Profession machte (soviel

scheint in jenem ἐπάγγελμα zu liegen) und es ist in der That etwas ganz anderes, in einem einzelnen Falle jenen Kunstgriff anzuwenden, wobei ja vielleicht einer guten Sache gedient sein kann, und sich geradezu zu rühmen, man verstehe die schwächere Sache zur siegreichen zu machen, wobei der ἥττων λόγος dem λόγος ἄδικος bedenklich ähnlich wird. Für die Aufstellung des Satzes dagegen scheint Ar. eher den Korax verantwortlich zu machen, den ja auch Cicero als ersten Theoretiker der Redekunst bezeichnete und dessen Definition der Rhetorik, die älteste überlieferte, als πειθοῦς δημιουργός (Spengel, Rhein. Mus. XVIII. 481 ff.) hiezu nicht übel passt.

Die philosophische Bedeutung des Protagoras hat Ar. nicht so sehr hervorgehoben, wenn er ihn auch häufig erwähnt. Hauptzeuge hiefür bleibt Plato.

Ar. rechnet ihn zu den Läugnern des Satzes vom Widerspruche, sagt aber selbst, es sei blos seine Folgerung daraus, dass das für einen jeden wahr sein solle, was ihm die sinnliche Wahrnehmung zeigt.[315])

In einem sehr drastischen Beispiel folgert Ar.: Erscheint Einem der Mensch nicht als Triere, so ist er auch keine; schiene er eine zu sein, so wäre er auch eine. Somit kann man von jedem Gegenstande etwas aussagen und es zugleich verneinen. Dieser Schluss unterliegt ernsten Bedenken. Schon Vitringa (Disquisitio de Prot. vita et phil. p. 108) bemerkt, Ar. habe Unrecht, da nach Protagoras das, was einem jeden scheint, nur für ihn, nicht absolut wahr sei. In der That hat Ar. diesen Unterschied der relativen und absoluten Wahrheit nicht beachtet, obwohl sich auch sagen lässt, es war ihm bei diesem Beispiel nicht möglich.[316]) Schwerer wiegt, dass Ar. den Satz auf Dinge (οὐσίαι) ausdehnt, welchen Protagoras von Qualitäten ausgesprochen hatte. Ob Ar. dies that, um die Theorie durch das drastische Beispiel lächerlich zu machen oder ob er meinte, durch die Aussage über Qualitäten sei auch schon über die Dinge geurtheilt, ist nicht zu entscheiden. Anderwärts zieht Ar. die Folgerung aus demselben Satz, nach Protagoras müsse Alles zugleich wahr und falsch sein

(Met. IV. 5. 1009 a 6; dieselbe Consequenz aus der Heraklitischen Lehre Met. III. 7. 1012 a 25).

Ar. kannte indess die Behauptung des Protagoras, dass wir nur Qualitäten der Dinge wahrnehmen, wohl; er bemerkt, die Dialektik und Sophistik beschäftige sich mit den Accidenzien, um das Seiende an sich bekümmere sie sich nicht (Met. XI. 3. 1061 b 7) und er wirft ihnen vor, sie ignoriren, dass die οὐσία das Frühere sei, von der sie nichts wüssten, sondern lediglich an den συμβεβηκότα hängen bleiben (Met. IV. 2. 1004 b 8).

Ueber das Verhältniss des Protagoras zu etwaigen Vorgängern oder Lehrern gibt Ar. keinen Aufschluss. Nur unterscheidet er ihn und die andern Sophisten von den Herakliteern, wenn er unter den Gegnern des Satzes vom Widerspruche, die er dazu freilich durch Folgerungen erst gemacht hat, zwei Klassen unterscheidet, wovon die einen durch philosophische Gründe zur Läugnung kamen und überzeugt werden müssen, die andern dagegen λόγου χάριν aus eristischem Interesse solche Thesen aufstellen und zur Anerkennung ihres Unrechts förmlich gezwungen werden müssnn (cf. Met. IV. 6. Anf. IV. 5).

Den berühmten Satz des Protagoras ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων behandelt Ar. ziemlich geringschätzig. Met. X. I. 1053 a 35 spricht er davon, man könne die Wahrnehmung und die Wissenschaft auch das Mass der Dinge nennen (obwohl beide eher gemessen werden, als dass sie messen). Protagoras nenne den Menschen das Mass der Dinge, als ob er den wissenden oder den wahrnehmenden Menschen sage, und zwar weil der eine Wissen, der andere Wahrnehmungsfähigkeit besitze. Damit sei nicht gar so viel gesagt, so bedeutend er auch klinge.[317]) Wir entnehmen daraus, welch' bedeutenden Eindruck der Satz ursprünglich gemacht haben muss. Ar. freilich findet darin nichts weiter als eine gelegentliche Bestätigung der auch nicht sonderlich bedeutungsvollen Wahrheit, Wahrnehmungs- und Denkvermögen sei in gewissem Sinne Mass für das Seiende. Was Protagoras bei Aufstellung seines Satzes im Auge hatte und Ar. gewiss recht gut wusste, ignorirt er, da es ihm nicht auf historische Würdigung ankam,

sondern auf die objective Wahrheit, die sich in den Sätzen seiner Vorgänger etwa aussprach. Und als solche fand er in dem vielgerühmten Worte nicht mehr als er hier andeutet. Als Grundlage des Protagoreischen Subjektivismus verwarf er es, wie er denn auch hieraus folgert, das Jedem Scheinende sei wahr, Alles sei und sei nicht (Met. XI. 6. 1062 b 12). Sollte ja auch das Wahrnehmbare nicht sein, wenn es nicht gerade wahrgenommen wird, noch ein Wahrnehmungsvermögen, wenn es nicht gerade aktiv ist.[318])

Protagoras hat seine Angriffe gegen ein objektives Wissen auch auf bestimmte Wissenschaften ausgedehnt. So auf Geometrie und Astronomie, wenn er behauptet, die Bewegungen am Himmel und die Spiralen, womit die Astrologen ihre Berechnungen anstellten, seien nicht ähnlich, noch hätten die Gestirne gleiche Beschaffenheit mit den Sternbildern der Astronomen.[319]) So weit ging sein Subjektivismus.

Gorgias

aus Leontini (Polit. III. 1. 1275 b 21) ist von Ar. nur als Rhetor genannt, vorausgesetzt, dass man das Schriftchen de Melisso etc., dessen letzter Theil bekanntlich des Gorgias Philosophie überliefert, nicht für aristotelisch erachtet. Dieses Schweigen über seine skeptischen Ansichten ist um so auffallender, als auch Plato derselben nicht Erwähnung thut (cf. Schanz, die Sophisten S. 38). Es mag ein Grund vielleicht darin liegen, dass sich der Sophist zur Läugnung alles Seins meist eleatischer Beweise bediente, die Ar. ohnehin häufig genug angreift.

Seine rhetorische Schule erwähnt Ar. soph. el. 33 183 b 37: καὶ γὰρ τῶν περὶ τοὺς ἐριστικοὺς λόγους μισθαρνούντων ὁμοία τις ἦν ἡ παίδευσις τῇ Γοργίου πραγματείᾳ· λόγους γὰρ οἱ μὲν ῥητορικούς οἱ δ' ἐρωτητικοὺς ἐδίδοσαν ἐκμανθάνειν εἰς ἃς πλειστάκις ἐμπίπτειν ᾠήθησαν ἑκάτεροι τοὺς ἀλλήλων λόγους. Darnach hätte er also loci communes zum Auswendiglernen seinen Schülern in die Hand gegeben (cf. die aus Cicero Brutus angeführte Stelle). Doch kann man

daraus nicht schliessen, er habe keine τέχνη, kein Lehrbuch der Rhetorik verfasst. (So Spengel, Artium scriptores p. 83, cf. Schanz 130.)

An Gorgias hebt Ar. besonders die poetische Diktion hervor, die er gewählt habe im Hinblick auf die Dichter, die unbedeutenden Inhalt durch den Ausdruck zu etwas machten.[320]) Dies Urtheil begründen verschiedene Citate aus Gorgias. So erwähnt er (Rhet. III. 3. 1406 b 5) unpassende Metaphern, die entweder an's Komische streifen oder allzu tragisch klingen oder als zu weit hergeholt unverständlich bleiben; so von Gorgias „χλωρὰ καὶ ἔναιμα τὰ πράγματα“ „σὺ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς ἔσπειρας, κακῶς ἐθέρισας“ (vielleicht eine Anspielung hierauf im Phaedrus 260 C) und am Anfang desselben Kap. gibt er als Beispiel einer frostigen Zusammensetzung: πτωχομουσοκόλακας 'επιορκήσαντας καὶ εὐορκήσαντας.[321])

Gorgias scheint in diese poetische Ausdrucksweise ganz eingelebt gewesen zu sein. So etwas deutet auch das ben trovato an Rhet. III. 3. 1406 b 14 an.[322]) Inwieferne dieser Vorwurf allzudichterischer Diktion berechtigt war, zeigen andere Zeugnisse. (Spengel 67, Spuren der Nachahmung in Plato bei Schanz 148.)

Ein bequemes Mittel, den Schein ausserordentlicher Reichhaltigkeit im Reden, die ihn nie im Stiche lasse, zu erzielen, war jeden Anknüpfungspunkt zu benützen, der nur irgend mit dem Thema zusammenhängt.[323])

Bestimmte Monumente seiner Beredsamkeit erwähnt Ar. zwei, einen λόγος 'Ολυμπικός und ein Enkomium auf die Eleer. Im erstern fordert er (nach Philostr. p. 493, Foss 63) zur Eintracht gegenüber den Persern auf und nahm das Exordium von dem Lobe der Veranstalter der Festversammlungen. Er begann mit den Worten: Ὑπὸ πολλῶν ἄξιοι θαυμάζεσθαι, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες (Rhet. III. 1414 b 31). Das Enkomium auf die Eleer zitirt Ar. für die Nothwendigkeit, der Rede einen Eingang vorauszuschicken. Gorgias hat es begonnen ohne jegliche Einleitung (οὐδὲν προεξαγκωνίσας οὐδὲ προανακινήσας) mit den Worten: Ἦλις πόλις εὐδαίμων· (Rhet. III. 14. 1416 a 1.)

Die Bemerkung, Gorgias habe die Bedeutung des Lächerlichen in der Rhetorik richtig dahin bestimmt, man müsse den Ernst der Gegner durch Spott und Scherz vernichten und umgekehrt (Rhet. III. 18. 1419 b 2), glaubte Spengel aus einem eigenen Schriftchen περὶ καιροῦ entnommen; doch können die Worte des Dionys von Halikarnass, die er hiefür anführt,[324]) dies nicht erweisen und es kann ja recht wohl ein Theil der τέχνη, gegen welche sich Spengel so sträubt, diesem Gegenstande gewidmet gewesen sein.

Eine Notiz (Polit. I. 5. 1260 a 25) trifft seine Unfähigkeit, allgemeine Begriffe aufzustellen (cf. Prantl, Gesch. d. Logik S. 15), indem er statt einer Definition eine Aufzählung der einzelnen Tugenden für bestimmte Klassen gab.[374]) Bestätigung und Beleuchtung erhält dies durch den Platonischen Meno (p. 71 E. Schanz 120).

Prodikus.

Prodikus wird von Ar. nur an zwei Stellen genannt, woraus sich höchstens schliessen lässt, dass er ihn nicht besonders hoch geschätzt. Top. II. 6 112 b 21 erwähnt er seine Unterscheidung von Synonymen, und als Beispiel die Zerfällung der ἡδονή in χαρὰ τέρψις εὐφροσύνη. Für diese seine bedeutendste Thätigkeit, der διαίρεσις ὀνομάτων, ist als Fundgrube vor Allem Platos Protagoras p. 201 anzusehen. Dort ist der Unterschied von ἥδεσθαι als auf körperlichen Genuss sich beziehend (ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι) von εὐφραίνεσθαι, das geistigen Genuss ausdrücken soll (ἐστὶ μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ) gegeben. Drei Differenzirungen des gleichen Begriffs ἡδύ τερπνόν χαρτόν finden sich Prot. 240 (cf. Spengel S. 48). Dass übrigens in dieser Synonymik noch wenig Consequenz herrschte, zeigt eine Vergleichung mit Xenophons Memorabilien (§ 24 ff.), welche zuerst Spengel (p. 57) nach einer Andeutung des Philostratus als dem Prodikus im Wesentlichen entlehnt benützt hat. (Ebenso Welcker, kl. Schr. 455). Dort sind zweimal solche Unterabtheilungen des Begriffes Lust gegeben. Im § 24

ist ἥδεσθαι, ziemlich wie bei Platon, als leibliches Vergnügen τίνων ὀσφραινόμενος ἢ ἁπτόμενος ἡσθείης) erklärt, εὐφραίνεσθαι dagegen auf den Umgang mit παιδικά, χαίρειν auf Essen und Trinken bezogen, τέρπεσθαι auf Sehen und Hören. Im § 33 ist χαίρειν auf das Lob der Alten, worüber der Jüngling sich freut, während ἥδεσθαι hier von der Befriedigung über gut ausgeführte Thaten gesagt ist.[325]) Diese Synonymik trug Prodikus nach Platos Kratylus p. 4 in der sogenannten ἐπίδειξις πεντηκοντάδραχμος vor (Spengel 47, Welcker 435). Die 50 Drachmenrede nennt auch Ar. Rhet. III. 14. 1415 b 12: ὥστε ὅπου ἂν ᾖ καιρός, λεκτέον· „καί μοι προςέχετε τὸν νοῦν· οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον" καὶ „ἐρῶ γὰρ ὑμῖν οἷον οὐδεπώποτε ἀκηκόατε δεινόν" ἢ οὕτω θαυμαστόν. τοῦτο δ'ἐστὶν ὥςπερ ἔφη Πρόδικος, ὅτε νυστάζοιεν οἱ ἀκροαταί, παρεμβάλλειν τῆς πεντηκονταδράχμου αὐτοῖς. Spengel p. 47 hat dies richtig verstanden, Prodicus somniculosos ex illa majore aliquam demonstrationis partem se injecturum esse promittens, ad audiendum excitabat, worauf er denn Beispiele über seine Synonyma gebracht. (Welcker 416 davon nicht befriedigt gab eine ganz unhaltbare Erklärung. Er versteht unter ἀκροαταί gerade die Zuhörer der 50 Drachmenrede, „welche oft durch die grosse Menge der Beispiele ermüden mochten," während es nicht wahrscheinlich sei, dass er seinen regelmässigen (?? als ob das nicht gerade die Hörer der πεντηκοντάδραχμος seien!) Zuhörern im Gespräch Bruchstücke aus der theuern und inhaltsreichen Rede zum Besten gegeben haben sollte. Es ist widerspruchsvoll, die Rede einerseits als so inhaltsreich hinzustellen, dass man nicht einmal einen kleinen Theil davon den gewöhnlichen, nicht soviel bezahlenden Leuten abgeben mochte, andererseits aber die trotz des Reichthums „an witzigen und unterhaltenden Beispielen" „nickenden" Zuhörer erst durch Erwähnung des hohen Honorars ermuntern zu lassen. Welcker meint nemlich οὐ γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον seien Worte des Prodikus, etwa in dem Sinn: Es geht ja um euer schönes Geld! Und das zur Rettung des Prodikus! Doch heisst es auch den Text forciren, diese ganz gewöhnlichen Phrasen zur Erregung der Aufmerksamkeit als solche des Pro-

dikus auszugeben. τοῦτο δ' ἐστί heisst nur: Das ist das Gleiche wie etc. und zu παρεμβάλλειν τῆς π. wird doch am einfachsten ergänzt τι: etwas aus der Rede einschalten.)

Durch Conjektur hat Spengel (p. 94 n 29) unsern Prodikus hergestellt, statt des überlieferten Herodikus Rhet. II. 23. 1400 b 19 καὶ Πρόδικος Θρασμύμαχον (ἐκάλει) ἀεὶ θρασύμαχος εἶ καὶ Πῶλον ἀεὶ σὺ πῶλος. · Umgekehrt setzt er Eth. Eud. VII. 10. Ἡρόδικος statt des Πρόδικος. Die beiden Aenderungen sind evident. (Weiteres Welcker n. 175.)

Hippias.

Er steht in unserm Text des Ar. nicht. Osann (N. Rheinisches Museum II. 495) will ihn Poet. c. 25 an die Stelle des Hippias von Thasos setzen, der sonst nicht bekannt, hier sowie ohne Nennung des Namens soph. el. c. 4 als eigenthümlicher Vertheidiger Homerischer Ausdrücke erscheint.[326]) Er nahm den Dichter in Schutz gegen Vorwürfe wegen Vers Ψ 328, wo einzelne gelesen haben müssen: „τὸ μὲν οὗ καταπύθεται ὄμβρῳ" und wegen eines Verses, der am Anfang des zweiten Buchs der Ilias gestanden haben wird.[327]) Im ersten machte er aus οὗ οὗ eine ganz richtige Aenderung; im zweiten aus „δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι" διδόμεν, um einen Imperativ zu gewinnen, indem dies Zeus nicht von sich gesagt, sondern dem Traumgott aufgetragen habe, da er sonst, wie der Autor der Paraphrasen zu den soph. el. (ed. Spengel, München 1842) bemerkt, lügen würde. Das müssen sehr zartfühlende Kritiker gewesen sein.[328]) Unserm Sophisten aber, der ihn hiegegen in Schutz nahm, thut Mähly Unrecht, wenn er meint: Sophistisch genug sind allerdings die beiden Kunststücke, womit ener Kritiker den Sinn zweier homerischer Stellen zu verändern sucht (cf. Rhein. Mus. XVI. 47).

Osanns Conjektur scheint richtige Verbesserung. Mit Recht beruft er sich auf homerische Studien des Sophisten, die sonstige Verschollenheit des Thasiers und die leichte Verschreibung der Namen. Plato schreibt ihm ein Verständniss von der ὀρθότης ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν καὶ γραμμάτων zu (im

kleinern Hippias). cf. Schanz 158. Alexander Aphr. z. d. St. der soph. el. hat freilich auch Θάσιος, aber wohl kaum aus einer weitern Quelle als Ar. selbst.

Dass Ar. den Sophisten sonst nicht berücksichtigt, erklärt sich wohl aus dem mehr Aeusserlichen des Auftretens desselben, das deshalb ohne tiefere Spuren verging.

Sonstige Sophisten.

Polus ist erwähnt Met. I. 1. 981 a 3, er habe richtig gesagt: Erfahrung erzeugte die Kunst, Unerfahrenheit den Zufall; ein freies Citat aus des Sophisten τέχνη (cf. Spengel 87, Schanz 137), in strengerer Fassung bei Plato Gorgias 448 C.

Likymnios ist genannt Rhet. III. 13. 1414 b 15, eine Stelle, die noch nicht genügend erklärt erscheint. Sie lautet: δεῖ δὲ εἶδός τι λέγοντα καὶ διαφορὰν ὄνομα τίθεσθαι (wofür Spengel p. 88 n 24 ὄνομά τι θέσθαι will, was sich von selbst als überflüssig herausstellen wird)· εἰ δὲ μή, γίγνεται κενὸν καὶ ληρῶδες οἷον Λικύμνιος ποιεῖ ἐν τῇ τέχνῃ ἐπούρωσιν ὀνομάζων καὶ ἀποπλάνησιν καὶ ὄζους·[329]) Zum Verständniss müssen wir den Zusammenhang beachten. Ar. spricht von zwei absolut nothwendigen Bestandtheilen einer jeden Rede, πρόθεσις und πίστις. Dann wirft er einen Seitenblick auf die Eintheilungen der andern Rhetoren, die gar lächerlich ausfallen, indem sie z. B. die διήγησις, die doch nur dem γένος δικανικόν angehöre, allgemein hinstellen und sonst noch verschiedene untergeordnete Theile als wichtig aufzählen. Nothwendig seien nur jene zwei; doch fänden sich daneben in der Regel noch προοίμιον und ἐπίλογος. Unter diese vier Theile fallen: Polemik gegen den Gegner (τὰ πρὸς τὸν ἀντίδικον) unter die πίστις, ebenso die ἀντιπαραβολή, die nur eine αὔξησις τῶν αὑτοῦ eine Verstärkung eigener Gründe sei. Wollte man diese Unterabtheilungen zu selbständigen Theilen erheben, wie es die Anhänger des Theodorus thun, so wäre διήγησις etwas anderes und ἐπιδιήγησις und προδιήγησις, ebenso ἔλεγχος und ἐπεξέλεγχος. Man muss vielmehr, das ist unsere Stelle, einen wirklich selbständigen Theil mit bestimmtem Unterschiede (εἶ-

δός τι καὶ διαφορὰν) haben, damit man eine eigene Benennung wählen darf. Sonst wird die Eintheilerei leeres Gerede, wie Likymnios in seiner Rhetorik, der ἐπούρωσις, ἀποπλάνησις, ὄζοι speziell unterscheidet.[330])

Nach dem Zusammenhange liegt also das Verfehlte dieser Eintheilung darin, dass die Termini keine wesentlichen Theile der Rede bezeichnen, nicht wie Spengel und Schanz meinen, in ihrer kühnen Uebertragung, wenn diese auch immerhin vorhanden ist. Likymnios scheint indess überhaupt für eine blumenreiche Sprache Vorliebe gehabt zu haben.[331])

Um die Erklärung der Termini zu versuchen, so ist ἀποπλάνησις eine Abschweifung vom Thema, die man auch mit dem Scholiasten ἐπιδιήγησις nennen kann oder besser noch τὰ ἔξω τοῦ πράγματος λεγόμενα. (Darnach ist Spengels vornehmes nam illud de ἀποπλάνησις jam refutavimus zu würdigen.) Ὄζοι erklärt der Scholiast unrichtig als: τὰ ἄκρα ἤτοι τὰ προοίμια καὶ τοὺς ἐπιλόγους. Ὄζοι heisst Aeste und kann auf die Rede angewendet kaum etwas anderes als A b s c h w e i f u n g e n sozusagen nach der Seite hin bedeuten.

Ἐ π ο ύ ρ ω σ ι ς (die einzige in Betracht kommende Form) hängt offenbar mitοὖρος (günstiger Fahrwind) zusammen. Der Scholiast deutet es an: ἐπούρωσις κυρίως ἐστὶ τὰ σ υ ν ε π ο υ ρ ί ζοντα καὶ βοηθοῦντα τοῖς ἐνθυμήμασι, καὶ ἁπλῶς ὅσα λέγονται βοηθοῦντα τῇ ἀποδείξει καὶ τ ο ῦ π ρ ά γ μ α τ ο ς ἐ κ τ ό ς ἐ σ τ ι, λέγονται ἐπουρώσεις, eine Erklärung, die dem Worte vollkommen Genüge thut. ἐπούρωσις ist gleichsam ein Hülfssegel, das den Redner unterstützen soll, also wieder ein Abgehen vom Thema. Es sind so alle drei beinahe synonyme Ausdrücke, wobei zweifelhaft bleibt, ob Likymnios feinere Unterschiede angegeben hat. Soviel ist evident, dass derartige Eintheilungen wirklich leer und bedeutungslos sind.[332]) Demnach wären auch die ὀνόματα Λικύμνεια in Platos Phädrus 267 C, die Polus von ihm entlehnte, leere Redeeintheilungen, ganz entsprechend den mannigfaltigen Unterscheidungen von λόγοι (ib.). Dass solche hier gemeint seien, hat schon Spengel p. 90 geahnt und Schanz ausgesprochen, wenn sie auch beide daneben

noch die Erklärung des Hermias z. d. St. als passend erachten. Dies scheint mir unmöglich.

Dieser Sophist Likymnios ist sehr wahrscheinlich derselbe, wie der parische Dichter Likymnius (erwähnt Rhet. III. 12. 1413 b 13). (So ausser andern die Baumhauer Quam vim sophistae habuerint Athenis p. 166 n 1 aufzählt, auch Spengel 91.)

Ein Analagon dazu ist der Sophist und Dichter Euenus von Paros (cf. Phaedrus 267 A). Ar. zitirt viermal Verse von ihm (Met. V. 5. 1015 a 29, Rhet. I. 11. 1370 a 9 [Eth. Eud. II. 7 1223 a 29], Eth. Nic. VII. 10. 1152 a 32, περὶ ἀρετῶν κ. κ. 7. 1251 a 35), ohne rhetorische oder sophistische Thätigkeit zu erwähnen.

Thrasymachus ist nach seiner Bedeutung für die Rhetorik gewürdigt von Spengel S. 96. Ar. nennt ihn als Anfänger in der Theorie des Vortrags Rhet. III. 1. 1404 a 12. Zwar seine Leistung hierin sei noch unbedeutend,[333]) doch zeugt jeder Schritt in dieser Richtung von Verständniss der Rhetorik und des grossen Einflusses rein äusserlicher Mittel in derselben (cf. Rhet. III. 1. 1403 b 34). Niedergelegt hat er diese Technik des Vortrags in einer Schrift ἐλέοι, deren Titel schon die auf Erregung der Affekte gerichtete Tendenz seiner Theorie andeutet (cf. Plato Phaedrus 267 C). Die Frage nach seinen Schriften ist jetzt wohl dahin entschieden, dass in der μεγάλη τέχνη die sonst erwähnten als Theile enthalten waren, so auch unsere ἐλέοι. Dass er gerade in diesem Theil seine Bemerkungen über rednerischen Vortrag niederlegte, wird kaum befremden, wenn man den Einfluss desselben auf Erregung der πάθη erwägt. Das feine Gefühl für Technik, das Thrasymachus wie im Vortrag so auch im Ausdruck besass, zeigt die Nachricht, er habe zuerst den päonischen Rhythmus und zwar den sogenannten ersten Päon angewendet.[334])

Rhet. III. 11. 1413 a 4 wird eine gute Metapher von ihm angeführt und soph. el. 34 ist er als Beförderer der Redekunst zwischen Tisias und Theodorus genannt.

Theodoros nennt uns Rhet. III. 13. 1414 b 12 als einen Liebhaber jener vielfachen Unterscheidung von Theilen der Rede, wie wir es bei Likymnios kennen lernten (ἔσται οὖν ἄν τις τὰ τοιαῦτα διαιρῇ ὅπερ ἐποίουν οἱ περὶ Θεόδωρον (also eine ganze Schule!) διήγησις ἕτερον καὶ ἐπιδιήγησις καὶ προδιήγησις καὶ ἔλεγχος καὶ ἐπεξέλεγχος.) Es sind lauter Nüancen der Begriffe διήγησις und ἔλεγχος (cf. Phaedrus 266 E, Spengel 99, Schanz 133).

Nicht viel mehr lernen wir aus Rhet. II. 23. 1400 b 8. Darnach vertheidigte sich Medea in einem Stücke des Karkinus gegen die Beschuldigung, ihre Kinder getödtet zu haben, mit der Behauptung, sie hätte auch den Jason tödten müssen, nicht blos die Kinder. Ersteres zu unterlassen wäre ungeschickt gewesen, falls sie letzteres that. Und dann fügt Ar. bei: Das ist die Fundstätte und Gattung von Beweisen, woraus die gesammte frühere Rhetorik des Theodorus besteht.[335]) Der Schwerpunkt des Beweises liegt darin, dass der Vertheidiger die Fähigkeit zum Verbrechen zugesteht, aber aus der Unterlassung eines zweiten, das gewissermassen die nothwendige Ergänzung bildet, auf die Nichtbegehung des ersten zurückschliesst. Als Regel guten rhetorischen Ausdrucks stellt er auf, stets das Neue, Unerwartete zu sagen,[336]) wie er auch Wortspiele verwendete (Rhet. III. 11. 1412).

Ein entschiedenes Gepräge der Sophistik trägt Lykophron, welchen Ar. Polit. III. 5 1280 b 10 ausdrücklich ὁ σοφιστής nennt. Werthlos ist die Lösung zweier philosophischer Aporien, die er versuchte, wenn er als Grund der Einheit des ὁρισμός, der Definition, mit seinem Gegenstand eine συνουσία beider annimmt (Met. VIII. 6 1045 b 9), oder wenn er durch Hinweglassung des ἐστί in jedem Urtheil zu verhindern meint, dass dasselbe zugleich ἓν καὶ πολλά sei, d. h. das Subjekt zugleich das im Prädikate ausgedrückte sei (nach Phys. I. 2. 185, cf. Simpl. ad phys. f 20 a, Prantl, Gesch. d. Log. S. 29 N. 54).

Ebenso unbedeutend sind die Nachrichten über seine rhetorische Thätigkeit. Nach soph. el. 15. 174 wusste er bei

Gelegenheit einer verlangten Lobrede auf die Lyra dem Stoffmangel durch Uebergehen auf ein anderes Thema prächtig abzuhelfen. (S. hierüber auch Vahlen, Rhein. Mus. 21. 145.)

Seine Sprache verräth Nachahmung des Gorgias, nur dass er nach den erhaltenen Spuren (Rhet. III. 3. 1405 b 34 gibt die Ausdrücke: πολυπρόσωπος οὐρανός, μεγαλοκόρυφος γῆ, ἀκτὴ στενόπορος) die dichterische Diktion übertrieb. Dort wird auch sein Gebrauch von veralteten Wörtern (γλῶτται) gerügt, wie er den Xerxes einen ἀνὴρ πέλωρος nannte.

Aus Gorgias Schule war auch Alkidamas. (Darüber namentlich Vahlen in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. XLIII S. 491.) Ar. gibt von ihm viele Beispiele allzudichterischer Ausdrücke, namentlich hinsichtlich der Zusammensetzung (Rhet. III. 1406 a 1). Er tadelt ebenfalls seinen Gebrauch veralteter oder nur dem Dialekt angehöriger Wörter (ib.). Besonders frostig aber wurde seine Redeweise durch masslose Häufung der Epitheta, die er zur Nahrung gibt, wie Ar. bezeichnend sagt, nicht zur Würze.[337]) Endlich werden allzukühne Metaphern angeführt: „die Philosophie eine Vormauer der Gesetze," „die Odyssee ein schöner Spiegel des menschlichen Lebens," die für uns nichts Ungewöhnliches haben (Rhet. III. 3. 1406 b 11). Nochmal findet sich sein Name Rhet. I. 13. 1373 b 18. Nachdem Sophokles und Empedokles als Zeugen für das Vorhandensein eines Naturgesetzes zitirt sind, fährt er fort: καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας. Die Worte des Rhetors sind jedoch ausgefallen und wohl aus dem Scholiasten einzusetzen: Ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκε. Gegenstand der Rede war nach demselben eine vindicatio in libertatem der Messenier. Dieselbe Rede ist auch Rhet. II. 23. 1397 a 11 genannt: ὡς ἐν τῷ Μεσσηνιακῷ· Εἰ γὰρ ὁ πόλεμος αἴτιος τῶν παρόντων κακῶν, μετὰ τῆς εἰρήνης δεῖ ἐπανορθώσασθαι.

Aus einer Rede über die Bedeutung der Weisheit ist folgendes erhalten: Rhet. II. 23. 1398 b 10 καὶ ὡς Ἀλκιδάμας, ὅτι „πάντες τοὺς σοφοὺς τιμῶσι· Πάριοι γοῦν Ἀρχίλοχον καίπερ βλάσφημον ὄντα τετιμήκασι καὶ Χῖοι Ὅμηρον οὐκ ὄντα πολίτην καὶ Μυτιληναῖοι Σαπφὼ καίπερ γυναῖκα οὖσαν καὶ Λακεδαιμόνιοι

Χίλωνα καὶ τῶν γερόντων ἐποίησαν ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξενὸν ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν" (hier constatirt Vahleneine Lücke, die dem Sinne nach sicher vorhanden, indess scheint das Ganze keineswegs eigene Worte des Rhetor, vielmehr eine Zusammenstellung des Inhalts seiner Rede) „καὶ Ἀθηναῖοι τοῖς Σόλωνος νόμοις χρησάμενοι εὐδαιμόνησαν καὶ Λακεδαιμόνιοι τοῖς Λυκούργου καὶ Θήβησι ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις.

Von Euthydemus, den wir hauptsächlich aus Platos nach ihm benannten Dialog kennen, erwähnt Ar. soph. el. 20. 177 b 12 den Trugschluss ἆρ'οἶδας σὺ νῦν οὔσας ἐν Πειραιεῖ τριήρεις ἐν Σικελίᾳ ὤν; (vollständig bei Alexander z. d. soph. el. f. 56 a) Ar. zitirt ihn als Muster eines παραλογισμὸς παρὰ τὴν σύνθεσιν, ein Trugschluss durch falsche Beziehung der Worte auf einander.

Rhet. II. 24. 1401 a 24, wo er ebenfalls erwähnt ist, setzt keine andere Fassung desselben voraus, wie Prantl S. 22 N. 60 annimmt. Denn auch hier wird er auf falsche σύνθεσις zurückgeführt. (τὸ διῃρημένον συντιθέντα λέγειν ἢ τὸ συγκείμενον διαιροῦντα. Das beigefügte ἕκαστον γὰρ οἶδεν bedeutet Jedes für sich, d. h. sowohl dass er im Piräus als dass Schiffe in Sizilien sind, weiss er; aber so verbunden kann er die Frage nicht beantworten.)

Ein Kritias, ob der Rhetor ist zweifelhaft, meinte nach de an. I. 2. 405 b 5 die Seele sei Blut, indem er ihr Wesen besonders für Gefühl hielt, das mit dem Blute verbunden schien.

Ein Sophist Bryson ist genannt hist. an. VI. 5. 563 a 7 und IX. 11. 615 a 9 wegen einer Ansicht seines Vaters Hermodorus, soph. el. 11. 171 b 16 wegen einer Quadratur des Zirkels. Neben diesem Bryson existirten noch zwei desselben Namens, ein Cyniker, des Diogenes Schüler (Zeller, II. Aufl. II. 204 n 2), und ein Megariker, des Stilpo Sohn. Auf diesen bezieht (wahrscheinlich) diese Quadratur Deycks de Megar. doctr. p. 12. Ueber Vermuthungen kommt man hier nicht hinaus. Auf den Sophisten passte am besten Rhet. III. 2. 1405 b 9.

Der Sophist Antiphon ist erwähnt soph. el. 11. 172 a 8 ebenfalls als Urheber einer Quadratur, Phys. II. 1. 193 a 9 als Vertreter einer eigenthümlichen Ansicht über das Wesen der Dinge, wofür er ihren ursprünglichen Stoff erklärt. Es ist dies dort näher ausgeführt, hätte indess nur Interesse, wenn man wüsste, ob diese Meinung mit einer weiter entwickelten Theorie im Zusammenhang stand. So kann sie auch blos sophistischen Einfällen entsprungen sein.

Ein Sophist Polyeidos ist Poet. 16. 1455 a 6 genannt: καὶ ἡ Πολυείδου τοῦ σοφιστοῦ περὶ τῆς Ἰφιγενείας· εἰκὸς γὰρ τὸν Ὀρέστην συλλογίσασθαι ὅτι ἥ τε ἀδελφὴ ἐτύθη καὶ αὐτῷ συμβαίνει θύεσθαι.

Sophistik.

Philosophische Seite.

Obwohl Ar. nur von Protagoras, Lykophron und Antiphon philosophische Ansichten überliefert, schreibt er doch der Sophistik im Allgemeinen dasselbe Gebiet zu wie der Philosophie, jedoch nicht ohne sofort ihre negative und ausschliesslich praktische Tendenz hervorzuheben. Die Sophisten und Dialektiker, sagt er Met. IV. 2. 1004 b 17, geben sich den Anstrich von Philosophen (τἀυτὸν ὑποδύονται σχῆμα τοῖς φιλοσόφοις). Die Sophistik ist Scheinweisheit (φαινομένη σοφία), die Dialektiker disputiren über Alles, gemeinsam ist ihnen allen das Seiende. Und darüber sprechen sie offenbar, weil dies der eigenste Gegenstand der Philosophie ist. Aber von der Dialektik unterscheidet sich die Philosophie durch ihre Wirkung (τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως), da sie wirklich zum Wissen zu führen vermag, während die Dialektik nur vorbereiten kann, von der Sophistik aber durch die ganze Lebensrichtung (τοῦ βίου τῇ προαιρέσει[338]), indem der Sophist alles Wissen nur als Mittel betrachtet, der Philosoph es um seiner selbst willen erstrebt. Die Philosophie ist Erkenntnisswissenschaft (γνωριστική), während die Dialektik Versuchswissenschaft (πειραστική), die Sophistik Scheinweisheit (φαινομένη οὖσα δ' οὔ) ist. Ebenso

soph. el. 1. 161 a 21. Der Sophist ist ein Händler (χρηματιστής), der sich aus blos scheinbarer Weisheit Geld macht. Sein Vortheil ist weise zu scheinen, zu sein braucht er es nicht, da es ihm ja blos um den Eindruck auf andere zu thun ist (cf. ib. c. 11).

Während die Philosophie das Seiende als solches betrachtet, die Dialektik überhaupt als Vorübung und Einführung in jene dient (cf. Top. I. 2. 101 a 26) und in der Form des καλῶς διαπορῆσαι vorarbeitet, entgegenstehende Ansichten als ἐρωτητική (soph. el. c 11) und πειραστική prüft, so ist die Sophistik eigentlich nur die Nachäfferei, die στέρησις, die negative Seite der beiden und alle aristotelischen Bestimmungen derselben laufen auf den Begriff der Scheinweisheit hinaus. Seine Ansichten über Sophisten haben ganz den platonischen Anstrich. So erinnert das zitirte χρηματιστής lebhaft an die Ausdrücke Platos: ἔμπορος κάπηλος αὐτοπώλης, nur dass diese stärker, leidenschaftlicher sind. Ar. ist gegen die Sophisten ruhiger und kälter, er behandelt sie als eine schon beinahe vorübergegangene Kulturerscheinung. Wie Plato hebt er stets den Gelderwerb als wesentliches Kennzeichen hervor (cf. soph. el. 11 171 b 25, wo er sie gerade dadurch von den Eristikern unterscheidet), aber dabei betont er stets auch, dass sie Geld *durch ihre Scheinweisheit* erwerben, und daran nimmt er Anstoss, nicht an der Bezahlung überhaupt.

Was er an ihnen Unphilosophisches im Einzelnen tadelt, ist das Misskennen von οὐσία und συμβεβηκότα, von Substanz und Accidens. Deshalb sagt er (Met. V. 2. 1026 b 14), Plato habe nicht so Unrecht gehabt, wenn er die Sophisten mit dem Nichtseienden sich beschäftigen lasse (Soph. 254 A), denn all' ihr Reden drehe sich um συμβεβεκότα, ob γραμματικός und μουσικός ein und derselbe sein könne u. s. w.; das Accidentelle aber liege ganz nahe am Nicht-Seienden.

In demselben Gebiete bewegt sich die Frage, ob der Begriff eines Dinges mit dem Dinge identisch sei. (Ar. beantwortet sie Met. VI. 6. 1032 a dahin: bei den Einzelsubstanzen (οὐσίαι) sei dies allerdings der Fall, τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι und ἄνθρωπος sei dasselbe; bei den Accidenzien nur in ge-

wissem Sinne, indem τῷ λευκῷ εἶναι nicht mit dem Begriffe τῷ ἀνθρώπῳ εἶναι zusammenfällt, aber die Eigenschaft der λευκότης nur an dem Menschen wirklich ist, also gewissermassen mit ἄνθρωπος zusammenfällt. (cf. Alex. Aphr. ad Metaph. 453. 4 Bonitz, der den praktischen Gebrauch, den die Sophisten von dieser Frage machten, erläutert.)

Aber auch diese ins philosophische Gebiet fallenden Fragen sind von den Sophisten nicht etwa im Dienste der Erkenntniss aufgeworfen, noch in philosophischer Weise besprochen und gelöst worden, sondern sie dienten ausschliesslich eristischen Zwecken.

Rhetorische Seite.

Die einzelnen Sophisten sind, wie wir sahen, in ihrer rhetorischen Thätigkeit von Ar. vielfach berücksichtigt. In der That war Rhetorik ihr natürliches Gebiet. Darauf angewiesen von ihren Kenntnissen, mochten diese wie immer beschaffen sein, Profession zu machen, mussten sie vor Allem Fertigkeit der Rede besitzen und dies um so mehr, da sie zugleich ausdrücklich als Lehrer der Beredsamkeit auftraten. Doch ist die Sophistik als solche in der aristotelischen Rhetorik auffallend wenig berücksichtigt. Der Grund liegt in dem Charakter der Rhetorik als einer doppelseitigen Wissenschaft. Da sie alles aufzufinden hat, was in einer Sache zu überzeugen vermag, so hat sie nicht blos das wirkliche πιθανόν zu sehen, sondern auch das scheinbare; sie hat nicht blos alle Mittel der Rede, wodurch man der guten und gerechten Sache auf loyale Weise zum Siege verhilft, zu kennen und theoretisch festzustellen, sondern auch ebensogut alle Scheinbeweise, alle Schliche und Kniffe, wodurch sich das Unrecht zu retten sucht, aufzuzeigen, freilich zunächst in der sittlichen Absicht, damit man fähig werde, dem Unrecht sicher entgegenzutreten. Nichts destoweniger bleibt die Rhetorik als Wissenschaft (so sehr man, wie Ar. thut, ihre Anwendung unter ethische Regeln stellen mag) von sittlichen Motiven unabhängig. Sie bietet die Mittel, um je nach der Tendenz (κατὰ τὴν προαίρε-

σιν) im Dienste des Rechts und der Wahrheit oder des Unrechts und der Täuschung zu wirken. Diese ihre zweite Seite berührt sich mit der Sophistik. Es war also nicht nöthig, diese speziell zu berücksichtigen, da man sie fast als einen Theil der Rhetorik bezeichnen kann. So sehr Ar. daran festhält, dass durch die Rhetorik nur das Gute und Wahre anzustreben sei, so gibt er doch zu, dass die Schattenseite mit ihr unzertrennlich verbunden sei, und sucht sich zu trösten mit der natürlichen Uebermacht des Wahren über das Falsche und mit der Reflexion, dass jedes Gut, und um so mehr, je höher es steht, missbraucht werde.

Im Einzelnen hat Ar. über die Rhetoren zu klagen, welche in ihren Lehrbüchern von dem Enthymem „dem Leibe des Beweises" (I. 1. 3. 1154 a 15) nichts wüssten, dagegen nur nebensächliche Eigenschaften (προςθῆκαι) behandelten. So besonders die Erregung der Affekte, die doch nur relativ den Richter berühren, die Sache selbst nicht angehen (I. 1. 1354 a 17). Die Beispiele hiefür διαβολή ἔλεος ὀργή könnten uns speziell an Thrasymachus denken lassen.

Eristische Seite.

Diese Seite ist die charakteristische für die Sophisten. Ihre Trugschlüsse, die von ihnen für alle Zeiten den Namen σοφίσματα haben, sind der Ort, wo sich ihre Subjektivität an philosophische Aporien in unphilosophischer Weise anknüpfend in eristischen Streitreden geltend machen kann. Aber auch hierin verfolgen sie nicht blos, wie Prantl sich ausdrückt, „das Motiv des partikulären Rechthabens," sie verfolgen auch darin den Zweck, sich den Ruf besonderer Gewandtheit und seltenen Scharfsinns zu erwerben, um ihn dann praktisch auszubeuten. Wenn der Eristiker von Fach, sozusagen, blos des Sieges wegen streitet, so thun das Gleiche die Sophisten in der Tendenz, die sie überall verfolgen. (cf. soph. el. c. 11. 171 b 25 οἱ μὲν οὖν τῆς νίκης αὐτῆς χάριν τοιοῦτοι [sc. πάντως νικᾶν προαιρούμενοι] ἐριστικοὶ ἄνθρωποι καὶ φιλέριδες δοκοῦσιν εἶναι, οἱ δὲ δόξης χάριν τῆς εἰς χρηματισμὸν σοφιστικοί. ἡ γὰρ

σοφιστική ἐστιν ὥςπερ εἴπομεν χρηματιστική τις ἀπὸ σοφίας φαινομένης.)

Hauptfundgrube für die Sophismen sind die σοφιστικοὶ ἔλεγχοι. Da es jedoch Ar. auf die Aufzeigung des Truges in diesen Schlüssen ankommt, nicht auf den Urheber derselben, so sind wir nur in den seltensten Fällen im Stande, einzelne auf bestimmte Männer zurückzuführen. Vielmehr müssen wir, dem Ar. folgend, sie nach bestimmten Klassen betrachten, je nach den Kunstgriffen, worauf die Täuschung beruht.

Unter einem eristischen Beweis im Allgemeinen versteht Ar. denjenigen, welcher nur aus scheinbar probablen Vordersätzen schliesst oder nur zu schliessen scheint. Die erste Art kann unter Umständen wenigstens ein richtiges Ergebniss liefern und hört dann auf, eristisch zu sein; die zweite bleibt es jedenfalls, auch wenn das Ergebniss zufällig richtig sein sollte, da sie über den Grund desselben täuscht. (Nach c. 2 der soph. el. neben Top. 1. 1.)

Als Ziel des Eristiker sind (c. 3) fünf Punkte angegeben: Widerlegung (ἔλεγχος), Nachweis einer Täuschung (ψευδόμενόν τι δεικνύναι), deductio ad absurdum (ἄγειν εἰς παράδοξον), Verleitung zu Solözismen und zu unnützer Wiederholung, diese beiden mehr eventuelle Hilfsmittel. (Wenn Prantl S. 102 sagt, der verwerflichste Grad des Sophistischen sei das συκοφαντεῖν, so folgt das aus den von ihm angeführten Stellen Top. VI. 2. 139 b 26, VIII. 2. 153 a 32, soph. el. 15. 174 b 9 durchaus nicht, sondern συκοφαντεῖν steht dort überall gleichbedeutend mit κακουργεῖν Rhet. III. 2. 1404 b 39 und bezeichnet nur die gewöhnlichen eristischen Schliche.)

Der ἔλεγχος, welchen der Eristiker anstrebt, stützt sich entweder auf den sprachlichen Ausdruck τὰ παρὰ τὴν λέξιν oder nicht (c. 4).

I. Der erstern Art unterscheidet Ar. sechs Abtheilungen:

a) παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν ein Trugschluss, herbeigeführt durch mannigfache Bedeutung ein und desselben Wortes, z. B. μανθάνειν lernen und wissen (Variationen dieses Schlusses in Euthydem 275 D, 276 A. Die hier angedeutete ist nicht klar. Die von Spengel edirte Paraphrase geht zu weit, da

sie beweist, die ἐπιστήμονες seien ἀνεπιστήμονες und die ἐπιστήμονες lernen, nicht die ἀμαθεῖς), oder der Schluss: τὰ δέοντα ἀγαθά, τὰ δὲ κακὰ δέοντα, τὰ κακὰ ἄρα ἀγαθά. Prantl. S. 45 findet die Hononymie in δέον als „Seinsollendes" und „M a n g e l." Letzteres mit Unrecht. Ar. sagt: διττὸν γὰρ τὸ δέον τό τι ἀ ν α γ κ α ῖ ο ν, ὃ συμβαίνει πολλάκις καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν (ἔστ' γ ὰ ρ κ α κ ό ν τ ι ἀ ν α γ κ α ῖ ο ν) καὶ τὰ ἀγαθὰ δὲ δέοντά φαμεν εἶναι. Von Mangel ist nicht die Rede, sondern von „Nothwendigem" (indem auch Böses mitunter nothwendig sei) cf. c. 19. τὰ δέοντα πρακτέον ἔστιν ἃ ἔστι δ' ἃ οὔ. τὰ γὰρ δέοντα λέγεται πολλαχῶς.

(Unbegreiflich ist Poste's Uebersetzung: Evil is good, for what is necessary, is good (?) and evil is necessary. Necessary is ambiguous, meaning either the r e s u l t of antecedent conditions, and this may be evil, or the condition of a desirable result which is a good. Vielleicht hat er συμβαίνειν ἔκ τινος mit ἐπί τινος verwechselt.)

Ar. rechnet in diese Klasse auch den Schluss: Ὅσπερ ἀνίστατο, ἕστηκεν· ὁ καθήμενος ἀνίστατο· ὁ καθήμενος ἄρα ἕστηκεν. Ebenso ὁ κάμνων ὑγιαίνει. Doch ist es nicht reine Homonymie, sondern, wie schon die Paraphrase p. 19 gibt, παρὰ τὸν χρόνον.

Aus c. 22 gehört in die Kategorie: Ὁμήρου ποίησις κύκλος (Sagenkreis), κύκλος σχῆμα, Ὁμήρου ποίησις ἄρα σχῆμα.

Die Lösung dieser Art Trugschlüsse gibt c. 22: οἴεται γὰρ ἐν τοῖς ὁμωνύμοις ὁ ἀγνὼς τῶν λόγων ὃ ἔφησεν ἀποφῆσαι πρᾶγμα, οὐκ ὄνομα. τὸ δὲ ἔτι π ρ ο σ δ ε ῖ ἐ ρ ω τ ή μ α τ ο ς, εἰ ἐφ' ἓ ν βλέπων λέγει τὸ ὁμώνυμον.

b) παρὰ τὴν ἀμφιβολίαν, Zweideutigkeit zufolge des Sprachgebrauchs (ὅταν εἰωθότες ὦμεν οὕτω λέγειν c. 4) wie in dem Satze: βούλομαι λαβεῖν με τοὺς πολεμίους beides Subjektsaccusativ sein kann.

Beispiele: Ἆρα ὅ τις γινώσκει, τ ο ῦ τ ο γινώσκει; γινώσκεις τὰς γραφάς; ἄρα γινώσκουσιν αἱ γραφαί (nach Poste 105). Amphibolie τοῦτο (Nom. oder Akk.) Ebenso: ὁρᾷ ὁ κίων und σὺ φῂς λίθος εἶναι. Der Schluss ἔστι σιγῶντα λέγειν ruht auf

σιγῶντα als Singular und Plural (Euthydem 300 B). Aehnlich ἐπίσταται γράμματα, was Subjekt und Objekt sein kann.

Aus c. 17:

Ἆρ' ὃ ἂν ᾖ τῶν Ἀθηναίων, κτῆμά ἐστιν Ἀθηναίων; ναί.
ἀλλὰ μὴν ὁ ἄνθρωπός ἐστι τῶν ζῴων; ναί.
κτῆμα ἄρα ὁ ἄνθρωπος τῶν ζῴων.

Die Amphibolie liegt in der verschiedenen Bedeutung der Genetive. Ein analoger Schluss c. 24: ἔστι τῶν κακῶν τι ἀγαθόν. ἡ γὰρ φρόνησίς ἐστιν ἐπιστήμη τῶν κακῶν ist bedingt durch den doppeldeutigen Genetiv.

Hieher gehört der vom Sehen des Blinden c. 19: ἔστιν ὁρᾶν τὸν λίθον. ὁ δὲ λίθος τυφλόν. ἔστιν ἄρα τυφλὸν ὁρᾶν (der gleiche vom sehenden Mantel im Euthydem 300 A).

c) παρὰ τὴν σύνθεσιν grammatische Relation, z. B. δυνατὸν καθήμενον βαδίζειν oder μὴ γράφοντα γράφειν. Es ist nicht gleich, sagt Ar., ob man διελών spricht, d. h. μὴ γράφοντα als Subjektsaccusativ fasst, es also vom Verbum trennt, oder συνθείς als Apposition also mit dem Verbum verbindet. (Ersteres: es ist möglich, dass Einer, der nicht schreibt, schreibe; letzteres: Einer kann nicht schreibend schreiben.)

Der Zwischensatz: καὶ τοῦτ' ὡσαύτως ἄν τις συνθῇ τὸν μὴ γράφοντα γράφειν enthält eine Unrichtigkeit, denn τὸν μὴ γράφοντα γράφειν ist gar nicht σύνθεσις und passt nicht zum Folgenden, das eine Begründung für's Gegentheil enthält. Er ist daher nach Poste p. 109 N. 9 auszuwerfen. (Dies bestätigt die Paraphrase S. 18. Das eventuelle Hilfsmittel Postes genügt nicht, nemlich μὴ γράφοντα γράφειν zu lesen, weil dem διελών, wie dem συνθείς ein Beispiel entsprechen muss.) Der zweite Schluss μανθάνει νῦν τὰ γράμματα εἴπερ ἐμάνθανεν ἃ ἐπίσταται ist in dieser Form nicht aufzulösen und sicher kein Beispiel von σύνθεσις, auch nicht nach Postes Vorschlag: καὶ μανθάνων γράμματα, ἅπερ μανθάνει, ἐπίσταται, welcher nur auf der Homonymie von μανθάνειν beruht. Die Paraphrase bringt noch den Begriff ὑπνώττων dazu und erhält so einen guten Sinn, geht aber über Ar. hinaus.

Die gleiche σύνθεσις wie der erste bietet der dritte Schluss: τὸ ἓν μόνον δυνάμενον φέρειν πολλὰ δύναται φέρειν.

Was in einem Falle nur eins tragen kann, kann in einem andern Vieles tragen, aber nicht was nur eins tragen kann, zugleich Vieles. (Erklärung Alexanders z. d. St. f. 13 a. Poste gibt die kühne Uebersetzung: The lesser weight if you can hardly lift, the greater weight you can easily lift.) Hieher gehört aus c. 20: ἆρ᾽ ὡς δύνασαι καὶ ἃ δύνασαι, οὕτως καὶ ταῦτα ποιήσαις ἄν; οὐ κιθαρίζων δ᾽ ἔχεις δύναμιν τοῦ κιθαρίζειν. κιθαρίσαις ἂν ἄρα οὐ κιθαρίζων und die Auflösung: ἢ οὐ τούτου ἔχει τὴν δύναμιν τοῦ οὐ κιθαρίζων κιθαρίζειν, ἀλλ᾽ ὅτε οὐ ποιεῖ τοῦ ποιεῖν. Dort wird überhaupt die Lösung dieser Schlüsse gegeben, z. B. ἆρ᾽ ᾧ εἶδες σὺ τοῦτον τυπτόμενον, τούτῳ ἐτύπτετο οὗτος; εἶδες δ᾽ αὐτὸν τῷ ὀφθαλμῷ· τῷ ὀφθαλμῷ ἆρ᾽ ἐτύπτετο οὗτος. Der Schluss hängt von der Beziehung des ᾧ auf εἶδες oder τυπτόμενον ab. Ebenso deutlich ist die Synthesis in dem Sophisma vom guten schlechten Schuster (c. 20). Aehnlich ist der Schluss: ὧν αἱ ἐπιστῆμαι σπουδαῖαι, σπουδαῖα τὰ μαθήματα. τοῦ δὲ κακοῦ σπουδαία ἡ ἐπιστήμη (nach Poste). σπουδαῖον ἄρα μάθημα τὸ κακόν. Die Schwierigkeit liegt in dem Genetiv ὧν, dessen Correlat im Nachsatz unterdrückt wird.

Im Text des Ar. liegt eine Ungenauigkeit, indem im Untersatz oder im Schlusssatz ἐπιστήμη statt μάθημα stehen muss; ersteres hat Poste, letzteres die Paraphrase.)

d) παρὰ τὴν διαίρεσιν durch Trennung des Begriffs in seine Theile. So lässt sich beweisen, dass Fünf zugleich gerade und ungerade ist: denn es ist 2 + 3. Ebenso: das Grössere ist gleich; denn es ist ebensoviel und noch etwas darüber. Διαίρεσις bedeutet überdies in grammatischem Sinn das Gegentheil von σύνθεσις. Beispiele sind die Verse: ἐγώ σ᾽ ἔθηκα δοῦλον ὄντ᾽ ἐλεύθερον und πεντήκοντ᾽ ἀνδρῶν ἑκατὸν λίπε δῖος Ἀχιλλεύς.

e) παρὰ τὴν προςῳδίαν kommt in der Eristik nicht vor, da es Schrift voraussetzt. Beispiele sind die vom Sophisten Hippias emendirten homerischen Stellen. Doch steht c. 21 eines: Ist das οὗ καταλύεις (wo du einkehrst) ein Haus? Ist οὐ καταλύεις nicht die Negation von καταλύεις? Also ist das Haus eine Negation. Hier ist der Unterschied, welchen der

verschiedene spiritus bewirkt, ignorirt. Ganz so treffend ist der Schluss freilich nicht, wie der von der Paraphrase gebotene: τὸ „ζῷον λογικὸν θνητὸν“ οὐχ ὅρος ἐστί; τὸ ὅρος ἕστηκεν. τὸ ζῷον λογικὸν θνητὸν ἄρα ἕστηκεν.

f) παρὰ τὸ σχῆμα τῆς λέξεως (oder τὴν ὁμοιοσχημοσύνην nach c. 6) Verwechslung der Genera (des Nomen und Verbum) oder der Kategorien (im Sinn des Ar.), veranlasst durch die gleiche Form (ὅταν τὸ μὴ ταὐτὸ ὡσαύτως ἑρμηνεύηται) z. B. ὑγιαίνω neben τέμνω.

Beispiele sind c. 22: Ist es möglich, das nämliche zu thun und gethan zu haben? Nein. Aber doch zu sehen und gesehen zu haben und zwar in derselben Beziehung. Der Widerspruch ruht in der gleichen Form für's transitive und intransitive Verbum. Aehnlich wird der Unterschied der aktiven und passiven Form benützt (ib.).

Das πῶς wird mit dem τί verwechselt in dem Schlusse: Was einer lernt, ist das, was er lernt. Nun lernt er das „Langsam“ schnell (τὸ βραδὺ ταχέως). Also ist das Langsame schnell. Auf Verwechslung der Kategorien beruht auch der τρίτος ἄνθρωπος cf. Prantl S. 18 (τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ πρός τι ἢ πῶς ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει).

II. Die Paralogismen ἔξω τῆς λέξεως sind sechsfach abgetheilt:

a) παρὰ τὸ συμβεβηκὸς Vermischung von Wesen und Accidens durch die Voraussetzung, was von der zufälligen Eigenschaft zutrifft, gelte auch von dem Ding. Solche Schlüsse wären: Κορίσκος ἕτερον ἀνθρώπου, Κορίσκος ἄνθρωπος, ἕτερον ἄρα αὐτὸς αὐτοῦ, oder:

Κορίσκος ἕτερος Σωκράτους,
Σωκράτης ἄνθρωπος,
ἕτερος ἄρα ἀνθρώπου Κορίσκος.

Hierher gehören noch folgende Sophismen:

1. ἆρ'οἶδας ὃ μέλλω σε ἐρωτᾶν; οὔ. (nach der Ergänzung Alexanders f. 62 b).

ἆρ'οἶδας ὅτι ἡ ἀρετὴ ἀγαθόν; ναί.
τοῦτο δέ σε μέλλω ἐρωτᾶν. οἶδας ἄρα ὃ μέλλω σε ἐρωτᾶν.

Nur Varianten davon sind: οἶδας τὸν προςιόντα ἢ τὸν ἐγκεκαλυμμένον; der letzte von dem Megariker Eubulides (cf. Deycks p. 53) herrührend hat grosse Berühmtheit erlangt (Prantl S. 50).

2. ἆρ' ὁ ἀνδριὰς σόν ἐστιν ἔργον; diese Bildsäule ist Dein Werk, nicht wahr? Sie ist ein Kunstwerk, also ist sie Dein Kunstwerk (Prantl S. 50).

Gleich sind die Schlüsse: ἆρ' ἐστι τοῦτο σόν; ναί. ἐστὶ δὲ τοῦτο τέκνον. ἐστὶν ἄρα σὸν τέκνον τοῦτο. und σὸς ὁ κύων πατήρ (cf. Schanz 94, Prantl S. 24 nach Euthydem 298 D).

3. τὸ ὀλιγάκις ὀλίγα ὀλίγα deutet den sog. σωρείτης an, der mit der Möglichkeit spielt, eine Grenze zwischen Wenig und Viel anzugeben. Hier scheint Ar. speziell an die Multiplikation gedacht zu haben. (Siehe Alexanders Erklärung f. 61 b, 62 b.)

4. Hierher gehört aus c. 19: ἐν δὲ τῷ μὴ συνεπίστασθαι τὸν ἐπιστάμενον ἓν τῶν ἐρωτημάτων ἀμφίβολον und dort: οὐκ ἄρα συνεπίστανται ὅ,τι ἐπίστανται; ναί. ἀλλ' οὐχ οἱ οὕτως ἐπιστάμενοι. Prantl S. 23 zieht auch diese Stellen zu dem bekannten Sophisma, dass die Lernenden lernen, was sie schon wissen, und andererseits, dass die Nichtwissenden lernen. Die Paraphrase gibt die richtige Erklärung S. 97. 27: ὅμοιον καὶ τὸ συμπέρασμα ἐκείνου τοῦ προβλήματος τὸ μὴ συνεπίστασθαι τὸν ἐπιστάμενον. οὐθὲν γὰρ ἐν τούτῳ τῶν ὀνομάτων πολύσημον, ἀλλ' ἓν τῶν ἠρωτημένων ἀμφίβολον. ἠρωτᾶτο δὲ τὸ σόφισμα ἐπὶ παιδὸς ἢ ἰδιώτου οὕτως· ἆρ' ὁ ἐπιστάμενος λέγειν συνεπίσταται ἃ λέγει; ναί, φησίν. ἀληθὲς γὰρ ἐπὶ τῶν ἐπισταμένων. ἀλλὰ μὴν ὁ παῖς ὅδε ἀπαγγέλλων τὸ „μῆνιν ἄειδε" οὐκ ἐπίσταται· ὁ ἐπιστάμενος ἄρα ἃ συνεπίστατει ἀγνοεῖ.

Nur gehört der Schluss eher zu denen παρὰ τὴν αμφιβολίαν.

b) παρὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι τὸ μὴ ἁπλῶς, indem man absolut hinstellt, was nur relativ in speziellen Fällen oder in gewissen Beziehungen und Beschränkungnn ausgesagt werden kann, z. B. wenn das Nicht-Seiende vorstellbar ist, so ist das Nicht-Seiende oder das Seiende ist nicht, weil es etwas von dem Seienden ist.

Die Täuschung folgt aus der Leichtigkeit, die nähere Bestimmung zu übersehen. In dem Satze: Der Inder ist zugleich weiss und schwarz, weil er weisse Zähne hat ist die Aufdeckung des Irrthums leicht, schwieriger wird sie, wenn aus der beschränkten Zugabe eines Satzes die absolute zu folgen scheint, oder wenn an einem Gegenstande zwei Gegensätze gleichmässig vertreten wären, also die Hälfte schwarz, die andre weiss.

Hieher gehören aus c. 25:

1. ἆρ' ἐνδέχεται τὸ μὴ ὂν εἶναι; οὔ. ἀλλὰ μὴν ἔστι γέ τι μὴ ὄν. Poste überträgt falsch, indem er das τι des zweiten Satzes übersieht: Thesis: what is not, cannot be. But what is not is what is not. Es heisst: Ist es möglich, dass das Nichtseiende sei? Nein. Aber es existirt doch etwas Nichtseiendes. Dies zeigt auch das Folgende, man könne auf dieselbe Weise erweisen, das Seiende sei nicht (cf. Paraphrase S. 23).

2. Kann man zugleich wahr und falsch schwören? Man weist dabei auf einen hin, der geschworen hat, falsch zu zu schwören. Es ist eine Nebenform des ψευδόμενος von dem Megariker Eubulides (cf. Eth. Nic. VII. 2. 1146 a 21).

3. ἆρ' ἐγχωρεῖ τὸν αὐτὸν ἅμα τῷ αὐτῷ πείθεσθαι καὶ ἀπειθεῖν; man kann wohl in einem Falle gehorchen und doch im Ganzen ungehorsam sein (πείθεσθαί τι ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς).

4. Ist Gesundheit und Reichthum ein Gut? Aber für den Unbesonnenen nicht, der sie schlecht gebraucht; also sind es Güter und wieder nicht. Sie können es absolut sein, ohne es für diesen oder jenen sein zu müssen. Ebenso ob ὑγιαίνειν oder τὸ δύνασθαι ἐν πόλει ἀγαθόν sei. (Poste nimmt hier an ὑγιαίνειν Anstoss und will ἄρχειν, was kritisch wie als Tautologie bedenklich ist. Vielleicht beruhigt ihn die Paraphrase S. 119: καὶ ἡ νόσος ἀγαθὸν καὶ κακόν, τὸ μὲν πρὸς τὸν ἐπιεικῆ τὸ δὲ πρὸς τὸν κακοῦργον, d. h. es wäre für den Schelm besser, zur Zeit des Frevels krank zu sein.)

5. Ist das, was der Vernünftige nicht wünscht, ein Uebel? Ja. Er wünscht aber nicht, das Gute zu verlieren;

also ist das Gute ein Uebel. Ein ähnliches Sophisma ist angedeutet in καὶ ἡ νόσος κακόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὸ ἀποβαλεῖν νόσον.

6. ὁ τοῦ κλέπτου λόγος ist in doppelter Fassung möglich:

a) Nach Prantl S. 49:

Der Dieb will nichts Schlechtes bekommen. Etwas Gutes zu bekommen ist etwas Gutes. Also will er Gutes. (Poste will lesen τὸ γὰρ λαβεῖν ἀγαθόν mit einmaliger Streichung des ἀγαθόν, aber so konnte Ar. nicht schreiben, da er sich erst so behutsam äussert: Daraus, dass der Dieb etwas Schlechtes ist, folgt noch nicht, dass das Nehmen etwas Schlechtes sei.)

b) Nach Alexander f 65 b:

Der Dieb will stehlen, stehlen ist ein Uebel; also will der Dieb ein Uebel, folglich ist es nicht wahr, dass Niemand ein Uebel wünsche.

7. Ist das Gerechte oder Ungerechte vorzuziehen? Das Erstere. Also ist auch das gerecht zum Tode verurtheilt werden vorzuziehen (nach Rhet. II. 23. 1397 a 20). Ar. löst auch dies durch die Restriktion, die eine Ausnahme hebe den Grundsatz nicht auf.

Aehnlich ist: Gerecht ist es, dass jeder sein Eigenthum besitze. Spricht es ihm nun der Richter in einem Falle ab, so ist dasselbe zugleich gerecht und ungerecht. Ebenso: Muss man denjenigen verurtheilen (κρίνειν natürlich beizubehalten, wofür Poste νικᾶν setzen will!), der das Gerechte oder der das Ungerechte vorbringt? Nun bringt aber auch, der Unrecht litt, dieses vor, muss also verurtheilt werden.

Auch die Verwechslung des vollständigen Innehabens einer Kunstfertigkeit mit theilweiser Ausübung derselben gehört hierher. So spielt der Lehrling allerdings Zither, aber nicht wie der Meister (nicht ἁπλῶς). cf. Met. VIII. 8. 1049 b 30.

Ferner ist hieherzuziehen aus c. 10: ἃ μὴ ἔχει τις δοῦναι erklärt c. 22: δοίη ἂν τις ἃ μὴ ἔχει· ὁ γὰρ ἔχων δέκα ἀστραγάλους δοίη ἂν ἕνα· δίδωσιν ἄρα ὃ οὐκ εἶχε. Hier heisst es von dem einen Würfel, er habe ihn nicht, ἁπλῶς, anstatt nicht

allein, πώς. Aehnlich sind dort: ὅ τις ἔχων ὕστερον μὴ ἔχει, ἀπέβαλεν· ὁ γὰρ ἕνα μόνον ἀποβαλὼν οὐχ ἕξει δέκα ἀστραγάλους und c. 22: ἆρ᾽ ᾗ μὴ ἔχει χειρὶ τύπτοι ἄν; und ᾧ μὴ ἔχει ὀφθαλμῷ ἴδοι ἄν; οὐ γὰρ ἔχει ἕνα μόνον.

In dem verwandten Schlusse c. 22 muss nach Poste gelesen werden: ὃ ἔλαβεν ἔχει· ἐδ ιδου γὰρ μίαν μόνον οὗτος ψῆφον· καὶ οὗτός γε ἔχει φασί μίαν μόνην παρὰ τούτου ψῆφον.

c) παρὰ τὴν τοῦ ἐλέγχου ἄγνοιαν aus Unkenntniss all der Merkmale, die zum wirklichen ἔλεγχος gehören. Es muss sein der Gegenbeweis in Bezug auf ein und denselben Gegenstand (nicht blos Namen), der nicht synonym sein darf, in derselben Hinsicht, Beziehung und Weise, in derselben Zeit, wie der Gegner ihn nahm, mit strikter Nothwendigkeit aus den Prämissen ohne petitio principii abgeleitet. Diese Bestimmung ist so vollständig, dass Ar. im Cap. 6 sämmtliche Sophismen auf diese ignoratio elenchi zurückführen kann.)

Nichtbeachtung eines dieser Momente ermöglicht ein Sophisma. So ist das πρὸς ταὐτό vernachlässigt·

τὰ δύο τοῦ ἑνός, τὰ δύο τῶν τριῶν οὐ διπλάσια, τὸ αὐτὸ ἄρα διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον; oder das κατὰ ταὐτό, wenn das Doppelt einmal als Länge und dann als Breite aufgefasst wird in dem Schlusse: τὸ αὐτὸ τοῦ αὐτοῦ διπλάσιον καὶ οὐ διπλάσιον.

Ueber petitio principii ist Anal. prior II. 16. 64 b 28 zu vergleichen.

Ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ist ignorirt c. 26:

ἆρα τὸ τετράπηχυ τοῦ τριπήχους μεῖζον; γένοιτο δ᾽ ἂν ἐκ τοῦ τριπήχους τετράπηχυ κατὰ τὸ μῆκος. τὸ δὲ μεῖζον ἐλάττονος μεῖζον. αὐτὸ ἄρα αὑτοῦ μεῖζον καὶ ἔλαττον.

Ebenfalls c. 22 in dem Schluss:

Was geschrieben ist, wurde geschrieben. Es ist jetzt geschrieben, dass Du sitzest und das ist nicht wahr. Es war aber wahr, als es geschrieben wurde. Also wurde zugleich wahr und falsch geschrieben. Hiebei ist die Continuität der Zeit nicht berücksichtigt (Prantl S. 57).

d) παρὰ τὸ ἑπόμενον aus einer Folgerung wird auf die Ursache zurückgeschlossen, als ob sie reziproke Bedingungen für einander seien. Hierher gehören Täuschungen durch die Sinne, wenn man Galle für Honig ansieht, weil sie gelb ist, wenn aus der Feuchtigkeit des Bodens geschlossen wird, es habe geregnet, obwohl beides keine nothwendigen Voraussetzungen sind. Dazu sind die rhetorischen Beweise παρὰ τὸ σημεῖον zu ziehen, z. B. ist einer ein Geck und Nachtschwärmer, so schliesst man, er sei ein Ehebrecher, weil dieser gewöhnlich jene Eigenschaften hat.

e) παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον τιθέναι, wenn eine irrelevante Prämisse als beweisend angezogen wird, z. B. soll bewiesen werden: οὐκ ἔστι ψυχὴ καὶ ζωὴ ταὐτόν. εἰ γὰρ φθορᾷ γένεσις ἐναντίον καὶ τῇ τινι φθορᾷ τις γένεσις, ὁ δὲ θάνατος φθορά τις καὶ ζωῇ ἐναντίον, ὥστε γένεσις ἡ ζωὴ καὶ τὸ ζῆν γίνεσθαι, ὅπερ ἀδύνατον. οὐκ ἄρα ταὐτόν ἡ ψυχὴ καὶ ἡ ζωή. Hier fällt sofort auf, dass der Schlusssatz in keiner Weise aus der ganzen Deduktion folgt, sondern auch in dem καὶ ζωῇ ἐναντίον liegt ein μὴ αἴτιον, das nicht zu dem Schlusse berechtigt, ὥστε γένεσις ἡ ζωή, solange nicht nachgewiesen wird, dass dem θάνατος nur die γένεσις Gegensatz sei. Was Ar. unter dieser Rubrik verstand, ist hienach deutlich (cf. Anal. pr. II. 17. 65 b 13).

f) παρὰ τὸ τὰ δύο ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν Verbindung zweier Fragen, auf welche eine Antwort unmöglich ist.

Das angeführte Beispiel ist sachlich unverständlich und absurd, passt auch formell nicht, da πότερον ἡ γῆ θάλαττά ἐστιν ἢ ὁ οὐρανός sich durch die einfache Antwort οὐδέτερον wohl lösen lässt. (Die Doppelfrage spottet auch jeder Textveränderung, da sie stets zu beantworten ist. Sonderbar ist Postes freie Uebersetzung p. 17: Is the ocean surroundet by the earth and the earth by the sky?)

Hieher gehört das Sophisma: ἆρ' ὃ τις οἶδεν, ἢ μαθὼν ἢ εὑρὼν οἶδεν; ὧν δὲ τὸ μὲν εὗρε, τὸ δ' ἔμαθε, τὰ ἄμφω οὐδέτερον, d. h. keiner von beiden Ausdrücken (εὗρε, ἔμαθε) drückt beides aus. Er hat dies weder gelernt, noch gefunden, also weiss er es gar nicht. (So die Paraphrase; darauf deutet

auch Ar. ὃ μὲν ἅπαν, τὰ δ' οὐχ ἅπαντα und c. 23 ἆρ' ὃ ἐπίσταται ἢ μαθὼν ἢ εὑρὼν ἐπίσταται; ἀλλ' οὐχ ἃ ἐπίσταται.) Jene Frage kann nicht einfach beantwortet werden, da sie wohl von einem einzelnen Faktum gelten mag, nicht von mehreren.

Wie hier die Vielheit ignorirt, so ist sie verdeckt durch Zerlegung des Plural in zwei Singulare: ἔτυψέ τις τοῦτον καὶ τοῦτον. οὗτος καὶ οὗτός ἐστιν ἄνθρωπος. ἐκεῖνος ἄρα ἄνθρωπον (ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπους) ἔτυψεν.

Wenn ein Theil gut, ein anderer nicht gut ist, ist das Ganze gut oder übel?

Im c. 12 geht Ar. auf die weitern Ziele des Eristikers über: ψευδόμενόν τι δεῖξαι καὶ εἰς παράδοξον ἀγαγεῖν.

Allgemeine Mittel hiezu sind: Ohne einen bestimmten Satz aufzustellen, sofort mit Fragen beginnen, was leicht unbedachte Antworten entlockt; falls ein bestimmter Ausgangspunkt vorliegt, seine Fragen häufen und den Gegner zu freier Meinungsäusserung veranlassen, um ihn dann auf ein Terrain zu führen, wo man zu Hause ist (εὐπορεῖ). Doch, fügt er bei, gehe das jetzt bereits weniger, da man sich daran gewöhnt habe, sofort zu fragen: Quid ad rem? Grundsatz bleibt, keine bestimmte These aufstellen, sondern vorgeben, man frage nur aus Lernbegierde. So gewinnt man Zeit zur Ueberlegung und leichten Raum zum Angriff. Nützlich in vielen Fällen ist spezielle Berücksichtigung der Schule des Opponenten und der ihr eigenthümlichen Lehren, die der Menge der Zuhörer paradox erscheinen, ferner die Aufzeigung von Widersprüchen zwischen den eigentlichen Tendenzen des Gegners (βουλήσεις) und den ausgesprochenen Ansichten (φανεραὶ δόξαι), denn sie reden oft von den edelsten Grundsätzen, haben aber nur ihren Nutzen im Auge. Ein ausgiebiges Feld dieser Art war die bei den Alten, wie Ar. sagt, allgemein beliebte Unterscheidung von κατὰ φύσιν und κατὰ νόμον. Diese beiden Auffassungsweisen, ob man dem Natürlichen oder dem Gesetzlichen den Vorzug geben wollte, liessen sich gegen einander ins Feld führen; doch galt ihnen das erstere als das Wahre, das letztere als Ansicht der Menge (sie waren im Herzen revolutionär).

Weitere Schlingen sind kunstvoll gestellte Doppelfragen: Muss man dem Weisen oder seinem Vater gehorchen? das Nützliche oder das Gerechte thun? vorziehen, Unrecht zu leiden oder zu thun?

Aeussert der Gegner die Ansichten der Gebildeten (οἱ περὶ τοὺς λόγους), so muss er auf die der Menge hin zu Paradoxen gebracht werden und umgekehrt.

Weiter strebt der Eristiker noch an ἀδολεσχῆσαι ποιεῖν τὸν προςδιαλεγόμενον, eine uns komisch berührende Erzwingung von Pleonasmen. Ein Beispiel hiefür geht von der Voraussetzung aus, es sei gleichgültig, ob man den Namen oder eine Definition hiefür (ὄνομα oder τὸν λόγον) anwende; daher διπλάσιον gleich διπλάσιον ἡμίσεως. εἰ ἄρα ἔστιν ἡμίσεως διπλάσιον (wenn man vom Doppelten der Hälfte zu reden hat), ἔσται (so wird es durch Substitution) ἡμίσεως ἡμίσεως διπλάσιον.

Interessanter, wenn auch uns fremd und sonderbar, ist der σολοικισμός, worauf man den Gegner hinführt.

Ein Beispiel aus c. 32:

ἆρ' ὃ λέγεις ἀληθῶς, ἔστι τοῦτο καὶ ἀληθῶς;
φῂς δ'εἶναί τι λίθον· ἔστιν ἄρα τι λίθον

und nach derselben Form:

ἆρ' ἀληθές ἐστιν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶν αὕτη ὅπερ εἶναι φῂς αὐτήν;
εἰναι δὲ φῂς ἀσπίδα αὐτήν. ἔστιν ἄρα αὕτη ἀσπίδα.

Das sind die wesentlichen Gesichtspunkte, unter welche Ar. die Menge von Sophismen unterordnete und dadurch leistete, was er als nothwendig erachtete, nicht blos eine Folgerung zurückzuweisen, sondern auch den Fehler, an dem sie leidet, aufzuzeigen.

Lehrthätigkeit.

Als Tugendlehrer schildert Ar. die Sophisten nicht. Von ihrer politischen Lehrthätigkeit spricht er in absprechender Weise Eth. Nic. X. 9 1181 a 11. Zunächst weist er auf den Widerspruch hin, dass Männer, die gar keine politische Rolle spielen, eine Theorie der Politik geben wollen, da doch in allen andern Disziplinen Praxis und Theorie Hand in Hand

gingen. Weiterhin verwirft er sie als politische Lehrer gänzlich, da sie nicht einmal das Wesen und die Objekte dieser Wissenschaft kennen, sonst hätten sie dieselbe nicht bald für identisch mit der Rhetorik erklärt, bald für noch tiefer stehend, sonst hätten sie nicht Gesetzgebung für etwas Leichtes erklärt, indem sie vorschlugen, einfach die berühmten Gesetze zu sammeln, wovon man ja die besten auswählen könne. Als ob nicht gerade diese Auswahl Sache des speziellen Verständnisses und das Urtheil über dieselben das allerwichtigste wäre, ähnlich wie in der Musik nur die Kundigen ihr Urtheil aus innern Gründen ableiten können, die Laien sich mit Abgabe eines allgemeinen Parere begnügen müssen.

Auf einer ähnlichen Stufe standen ihm die Sophisten in der Politik. Und gewiss hatte ein Aristoteles das Recht, sie so zu taxiren.

Noten.

¹) Metaph. XI. 8. 1074 b καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. Dieser Gewinn und Verlust der Künste und Wissenschaften ging unendliche Male vor sich nach de coelo I. 3. 270, Meteor. I. 2. 339 b, Polit. VII. 9. 1. 1329. Ueber Bedeutsamkeit der Sprüchwörter fr. 2, Synes. calvit. encom. c. 22 p. 234, Krab. (1850) εἰ δὲ καὶ ἡ παροιμία σοφόν· πῶς δ' οὐχὶ σοφὸν, περὶ ὧν Ἀριστοτέλης φησὶν, ὅτι παλαιᾶς εἰσι φιλοσοφίας (Bernays Conjectur ἱστορίας [s. Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit S. 48**] ist durchaus unnöthig) ἐν ταῖς μεγίσταις ἀνθρώπων φθοραῖς ἀπολομένης ἐγκαταλείμματα περισωθέντα διὰ συντομίαν καὶ δεξιότητα.

²) de anima I. 2. 403 b 20 führt er als Zweck seiner Philosophenschau an ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημένα λάβωμεν. cf. Metaph. I. 10 993 a 25, Phys. IV. 10. 217 b 30.

³) Metaph. I. 3. 3. 983 b ἐπελθοῦσιν οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

⁴) Metaph. II. 1. 955 a ταῦτα δὲ (sc. περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον) ἐστιν, ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες.

⁵) Metaph. XII. 1. 1076 a πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν; de an. I. 2. 403 b 20.

⁶) de coelo I. 10. 279 b 4.

⁷) Metaph. II. 1. ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι (dies ist das Ziel des ἀπορεῖν, während διαπορεῖν nur ein Intensivum desselben) βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς· ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν

πρότερον ἀπορουμένων ἐστί, λύειν δὲ οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν und weiterhin ᾗ ἀπορεῖ ταύτῃ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις· ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. ibid. τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι.

[8]) Polit. I. 4. 1259 a 6, de coelo II. 13. 294 a 29. Nach fr. 65 p. 1486 b 33 ed. Berol. bringt er ihn in irgend welche wetteifernde Beziehung zu Pherekydes von Syros (cf. Zeller, Philos. d. Griechen, I. B., III. Aufl., S. 72).

[9]) p. 63: Quamquam hoc ipso Aristotelis loco quum quidem Thales dicitur ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας non videmur ita posse uti, ut etiam ab Aristotele universe principem philosophiae Thaletem significari putemus, dicitur potius dux ac princeps esse τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας h. e. ejus quaestionis et investigationis, qua materialia principia quaerenda et ea pro principiis omnium rerum habenda esse primum statuerunt. (?)

[10]) l. c. εἰ μὲν οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς φύσεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη.

[11]) Met. I. 3. 984 a Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας.

[12]) Schol. 534 a 1, cf. Diog. Laert. I. 23 und Schwegler z. d. St. d. Metaph.

[13]) So auch ausser an den von jenem zitirten Stellen de anima I. 2. 405 ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς, ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι κ. τ. λ.

[14]) Brandis, Geschichte der Entwicklungen, S. 47 hätte nicht vermuthen dürfen, Thales habe aus der gelegentlichen Angabe des Homer, dass Okeanos und Thetis Urquellen seien, sein Prinzip erschlossen. Denn aus der Zusammenstellung des Ar. folgt hiefür gewiss Nichts. Ar. liebt es, alles irgendwie Verwandte, das sich wo immer findet, zusammen zu stellen und auch hier hat ihn sicher die Aehnlichkeit, nicht ein Causalzusammenhang zwischen beiden Lehren geleitet. Man beachte überdies die Einführungsworte 983 b 27: εἰσὶ δὲ καί τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν und den Schluss oben Nr. 10. Wie hätte er auch den Thales in demselben cap. bestimmt von seinen mythischen Vorgängern scheiden und seine Annahme mit, wenn auch nur unterlegten Gründen stützen können, wenn er ihn blos als Fortsetzer eines mythischen Gedankens kannte?

[15]) Met. I. 3. 4 ἐξ οὗ γάρ ἐστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον τῆς μὲν οὐσίας

ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων.

[16]) λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν · · · · · καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς. Was Zeller I. 171. 2 gegen Brandis, welcher das θερμόν als das Warme überhaupt mit Einschluss der Gestirne auffasste, bemerkt, es könne nur von der Lebenswärme der Thiere verstanden werden, da das erste πάντων auf die Thiere durch den Zusammenhang beschränkt sei, scheint unbegründet, da für diese Beschränkung kein Grund, vielmehr der Gedanke an die Pflanzen und ihre Nahrung aus der Feuchtigkeit nahegelegt und endlich eine Ernährung des Himmels und der Gestirne durch feuchte Dünste recht im Geiste jonischer Physik ist. Ferner will ζῶν zur Lebenswärme schlecht passen, legt vielmehr die Erklärung des αὐτὸ τὸ θερμόν als etwas selbständiges Warmes nahe.

[17]) Eine beachtenswerthe Feinheit des Ausdrucks, worauf Bonitz z. d. St. mit Recht hinwies.

[18]) de an. I. 5. 17. 411 a 7 καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

[19]) de an. I. 2. 14. 405 a 21.

[20]) Met. I. 3 διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι.

[21]) de coelo II. 13. 294 a 28 οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι· τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον, ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥςπερ ξύλον ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον.

[22]) Dann wäre Meteor. II. 2. 354 b 15 auf ihn zu beziehen: ἐκ ταύτης δὴ τῆς ἀπορίας καὶ ἀρχὴ τῶν ὑγρῶν ἔδοξεν εἶναι καὶ τοῦ παντὸς ὕδατος ἡ θάλαττα. Damit liesse sich in Verbindung bringen, dass er vielleicht das Meer sich in unendlicher Ausdehnung dachte und so die uralte Verlegenheit löste, die Ar. Meteor. II. 2. 355 b 20 andeutet, wohin doch die ungeheuere Masse Wasser komme, die aus allen Flüssen sich ins Meer ergiesse.

[23]) Polit. II. 9. 1294 a 25.

[24]) Polit. I. 4. 1259 a 9.

[25]) ἐκείνῳ μὲν διὰ τὴν σοφίαν προςάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. und weiterhin ἔστι δ' ὥςπερ εἴπομεν καθόλου τὸ

τοιοῦτον χρηματιστικόν, ἐάν τις δύνηται μονοπωλίαν αὐτῷ κατασκευάζειν.

[26]) διὸ καθάπερ λέγομεν οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον.

[27]) ib. ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

[28]) οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπῃ, ἀναγκαῖον ἐνεργείᾳ ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν· ἐνδέχεται γὰρ τὴν θατέρου φθορὰν θατέρου εἶναι γένεσιν πεπερασμένου ὄντος τοῦ παντός.

[29]) Phys. III. 4. 203 a 16.

[30]) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα οὔτε ὥς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσι, eine Bezeichnung, welche die später zu besprechende Ableitung aus dem Unendlichen andeutet. Aehnlich de gen. et corr. II. 1. 329 a 8 ἀλλ' οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστὴν ἁμαρτάνουσιν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο αἰσθητὸν ὄν· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμόν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἄπειρον τοῦτο ὅ λέγουσί τινες εἶναι τὴν ἀρχήν. Schleiermacher, Werke zur Philosophie II. 185, sagt hiezu: „Ar. tadelt diejenigen, die einen von den 4 Elementen verschiedenen, aber doch körperlichen und für sich darstellbaren Grundstoff annehmen, weil ein solcher als wahrnehmbar nothwendig unter dem Gegensatz stehen müsse. Nun aber gesteht Ar. dem Anaximandros selbst zu, dass er aus seinem Urstoff durch Ausscheidung der Gegensätze die andern Dinge erzeuge, kann sich also auch der unmittelbaren Folgerung schwerlich entziehen, dass dieser Urstoff, als sämmtliche Gegensätze in sich fassend, nicht selbst wieder einen Gegensatz ausser sich haben könne. Hat er nun den Anaximandros hier nicht mit widerlegen gewollt, so dass dessen Urstoff nach ihm zwar körperlich, vielleicht auch als für sich bestehend χωριστόν, gewiss aber nicht als in die Wahrnehmung fallend αἰσθητόν muss angesehen werden? oder will er ihn hiemit widerlegt haben, so muss er ihm das letzte andichten. Denn in der Sache liegt das Gegentheil. Denn was alle Gegensätze in sich befasst und aus sich ausscheidet, das kann zwar in gewissem Sinne als körperlich und als für sich bestehend, aber in keinem Sinne als sinnlich wahrnehmbar gedacht werden oder gar aufgezeigt in der Erfahrung, weil nur Ausgeschiedenes und unter dem Gegensatz Begriffenes kann

wahrgenommen werden." Schleiermacher scheint auf das αἰσθητὸν ὄν zu viel Gewicht gelegt zu haben. Es darf daraus weder geschlossen werden, dass Ar. diese Eigenschaft dem Unendlichen des Anaximandros abgesprochen, denn die Stelle scheint allerdings sehr deutlich auf unsern Philosophen zu gehen, noch aber auch, dass Ar. sie ihm andichtete. Das, worauf es dem Ar. hier ankommt, ist nach dem Zusammenhang die Körperlichkeit und das Fürsichbestehen des Unendlichen und mit der Körperlichkeit zugleich gegeben betrachtet er die Wahrnehmbarkeit. (So auch Phys. III. 8. 208 a 9 [Note 28] ἐνεργείᾳ ἄπειρον σῶμα αἰσθητόν offenbar als Consequenz des ὡς κεχωρισμένον εἶναι, das er auch hier allein bekämpft.) Er hätte „αἰσθητὸν ὄν" in diesem Satze ebensogut fortlassen können, um doch seinen Beweis führen zu können: Weil ihr Unendliches körperlich und für sich bestehend, deshalb muss es auch unter den Gegensatz fallen, es muss eine der angegebenen Eigenschaften besitzen. Wenn dies, so kann es nicht mehr alle Gegensätze in sich haben, das ἄπειρον ist aufgelöst. Dass es dem Ar. besonders auf die Begriffe σωματικόν und χωριστόν ankommt, sieht man auch aus der Einführung des Timäischen πανδεχές. (οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχὲς εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων.)

[31]) ib. ἀδύνατον δὲ εἶναι τοιοῦτον · · · · · · · ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα καλούμενα. ἅπαντα γὰρ ἐξ οὗ ἔστι καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, ὥστε ἦν ἂν ἐνταῦθα παρὰ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ· φαίνεται δὲ οὐδέν. Das Gleiche Metaph. X. 10. 1066 b.

[32]) Metaph. IX. 2. 1053 b 16 ὁ δὲ τὸ ἄπειρον sc. φησὶ τὸ ἕν.

[33]) Phys. I. 4. 187 a 20 οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥςπερ Ἀναξίμανδρός φησιν καὶ ὅσοι δὲ ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ γὰρ τοῦ μίγματος καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα.

[34]) Metaph. XI. 2. 1069 b.

[35]) cf. Krische S. 45 und Plutarch ap. Euseb. Praep. Evang. I. 8. φησί δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γονίμου θερμὸν τε καὶ ψυχρὸν (statt des überlieferten γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ) κατὰ τὴν γένεσιν τούτου τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι κ. τ. λ.

[36]) cf. Zeller I. 187 ff. Ausser an den von Zeller zitirten Stellen auch de gen. et. corr. II. 5. 332 a 19.

[37]) εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων (bei Anaxagoras) ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος,

συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτὸν λέγειν τὴν τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν· ὥστε φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.

[38]) Selbst wenn man mit Zeller den überlieferten Text beibehält. Darnach würde aus dem Ewigen das für's Kalte und Warme Zeugungskräftige abgeschieden, was Zeller als das Flüssige fasst. Zunächst ist diese Annahme willkürlich, dann würde sich die Reihenfolge umkehren. 1) ἀΐδιον = ἄπειρον, 2) γόνιμον θερμοῦ καὶ ψυχροῦ = ὑγρόν, 3) θερμὸν καὶ ψυχρόν. Ferner wäre in diesem Fall der Ausdruck ἀποκριθῆναι unberechtigt, da sich das ἄπειρον ins γόνιμον verwandelt. Besser und jedenfalls deutlicher ist die Emendation Mullachs (fragmenta phil. Graec. Paris 1860, p. 238), wornach aus dem γόνιμον wie das unbestimmte ἄπειρον recht wohl genannt werden konnte, das Kalte und Warme sich zunächst ausschied.

[39]) Ἀναξίμανδρος τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ τὸ δὲ ὑπολειφθὲν μετέβαλε διὰ τὴν ἔκκαυσιν.

[40]) διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ· καὶ διὰ τοῦτ' ἔνιοί γέ φασι καὶ ποιεῖσθαι τὰς τροπὰς αὐτόν· οὐ γὰρ ἀεὶ τοὺς αὐτοὺς δύνασθαι τόπους παρασκευάζειν αὐτῷ τὴν τροφήν.

[41]) τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις (d. h. eben jenen, die die Sonne durch Feuchtigkeit sich erhalten lassen) καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι καὶ τοῦτον πνεύματά τε παρέχεσθαι καὶ τὰς τροπὰς αὐτοῦ ποιεῖν. (Ebenso hält er in der Polemik beide Ansichten aus einander.)

[42]) Meteor. II. 1. 353 b 5 οἱ δὲ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν (opp. οἱ ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τῆς θεολογίας) ποιοῦσιν αὐτῆς γένεσιν· εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραινόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραινομένην οἴονται καὶ τέλος ἔσεσθαί ποτε πᾶσαν ξηράν.

[43]) de coelo II. 14. 295 b 10.

[44]) ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν. Die Trennung τοὺς μέν — τοὺς δέ würde für gleichzeitige Welten sprechen, doch lässt sich daraus wenigstens für Anaximandros Nichts gewinnen.

[45]) Metaph. I. 3. 984 a 5 'Α. δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. Sein Prinzip ist ferner genannt Metaph. I. 7. 988 a 30, 8, 989 a 8, 996 a 9, de gen. et corr. II. 1. 328 b 34, 5, 332 a 8 b 10, Phys. I. 2. 184 b 18.

[46]) ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ οἱ δὲ ἀέρα οἱ δὲ πῦρ οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν.

[47]) ὥςπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι.

[48]) Plac. I. 3. 6. οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

[49]) Phys. I. 4. 187 a 12, de coelo III. 5. 303 b 14, Metaph. I. 4. 985 b 10.

[50]) de coelo II. 13. 294 b 13 'Α. δὲ καὶ 'Αναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν.

[51]) Meteor. II. 7. 365 b 6 'Αν. δέ φησι βρεχομένην τὴν γῆν καὶ ξηραινομένην ῥήγνυσθαι καὶ ὑπὸ τούτων τῶν ἀπορρηγνυμένων κολωνῶν ἐμπιπτόντων (d. h. wohl auf die Erde oder vielmehr in das Innere der Erde, wie sich aus der Polemik des Ar. ergibt ib. ἔδει δὲ τούτου συμβαίνοντος ὑπονοστοῦσαν πολλαχοῦ φαίνεσθαι τὴν γῆν, d. h. es müsste nach jener Theorie die Erde an vielen Stellen in sich zurückweichend erscheinen, oder sie müsste einmal aufhören, erschüttert zu werden, da jede Condensation ein Ende nimmt) σείεσθαι κ. τ. λ.

[52]) Metaph. I. 3. 984 a 2 Θαλῆς μέντοι λέγεται οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας· Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας.

[53]) Ἵππωνα ἱστοροῦσιν ἀρχὴν ἁπλῶς τὸ ὑγρὸν ἀδιορίστως ὑποθέσθαι, οὐ διασαφήσαντα πότερον ὕδωρ ὡς Θαλῆς ἢ ἀὴρ ὡς 'Αναξιμένης καὶ Διογένης· διὸ καὶ παραιτεῖται αὐτοῦ τὴν δόξαν ὡς ἐπιπόλαιον καὶ οὐδὲν διασαφοῦσαν ἢ (und damit wird die unzweifelhaft richtige Erklärung eingeleitet) οὐχ ὡς ἀδιάρθρωτον αὐτοῦ τὴν δόξαν παραιτεῖται· οὐ γὰρ εἶπε διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ

τῆς δόξης, ἀλλ' ὡς οὐκ ὀφείλοντα ἐν τοῖς φιλοσόφοις ἐγκαταριθμεῖσθαι διὰ τὴν τῆς διανοίας εὐτέλειαν·

[54]) de anima I. 2. 405 b 2 τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς ὅτι πάντων ὑγρά. καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα, ταύτην δ' εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.

[55]) de gen. et corr. I. 6. 322 b 13 καὶ τοῦτ' ὀρθῶς λέγει Διογένης ὅτι εἰ μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων.

[56]) ib. οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον.

[57]) Διογένης δ' ὥςπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα, τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινεῖν.

[58]) fr. 6. καὶ μοὶ δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν. Die letzten Ausdrücke erinnern an Phys. III. 4. 203 b 14 Note 26, welche Stelle wir auch auf Diogenes mitbeziehen können. Auch ihm war also die Luft das Göttliche. cf. Krische S. 74.

[59]) fr. 3. ἀλλὰ τοῦτό μοι δοκέει δῆλον εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός. Also nicht einmal hier jenes Alleswissen, das Zeller der Seele überhaupt zuschreibt. Uebrigens auch hier Anklänge an die erwähnte Stelle der Physik.

[60]) de resp. c. 2. 470 b 30 Ἀναξαγόρας τε καὶ Διογένης (sollte diese Zusammenstellung der Zeitfolge der Philosophen entsprechen?) πάντα φάσκοντες ἀναπνεῖν περὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ὀστρείων λέγουσι, τίνα τρόπον ἀναπνέουσι.

[61]) ib. 471 a 2 und 471 b 12.

[62]) In der gesammten erhaltenen Schriftenmasse ist er nur dreimal (Rhet. II. 23. 1398 b 14, Magn. Mor. I. 1. 1182 a 11 u. Met. I. 5. 986 a 29) und ausserdem in den Fragmenten sechsmal erwähnt. Die erste von den angeführten Stellen gibt nur eine Bemerkung des Rhetors Alkida-

mas über Pythagoras Verehrung bei den Italioten; die zweite einer nicht-aristotelischen Schrift entnommenen hat für uns keine Bedeutung; in der dritten fehlen die Worte καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ in dem besten Codex (Laur. Ab), werden von den Commentatoren z. d. St. nicht berücksichtigt und daher von Brandis und Gruppe für interpolirt erklärt, wie es scheint, mit Recht trotz Krisches (S. 69) Vertheidigung. Philosophischen Werth hätte indess das Sätzchen ohnehin nicht, ebensowenig als die Erwähnungen in den Fragmenten (höchstens fr. 201 Ἀριστοτέλης ἐν τοῖς Ἀρχυτείοις ἱστορεῖ καὶ Πυθαγόραν ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν· ὡς ῥευστὴν ἀεὶ ἄλλο γιγνόμενον, womit selbst, wenn es richtig zitirt, sehr wenig gesagt ist.

[63]) οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι Met. I. 5. in. I. 8. 989 b 29, Meteor. I. 8. 345 a 13, de coelo II. 2. 284 b 7; τῶν Ἰταλικῶν τινες καὶ καλουμένων Πυθαγορείων Meteor. I. 6. 342 b 30; οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι de coelo II. 13. 293 a 20; Ἰταλικοί Met. I. 5. 987 a 10, I. 6. 987 a 31, 7. 988 a 27; sonst Πυθαγόρειοι oder Πυθαγορείων τινές. Das beschränkende Π. τινές darf nicht scharf interpretirt werden, da er in einigen Fällen die nemliche Ansicht an einer Stelle einigen, an einer zweiten den Pythagoreern allgemein zuschreibt (de coelo III. 1. Ende v. m. Met. XIII. 6. 1080 b 16 und XIII. 8. 1083 b 8, XIV. 3. 1090 a 20, Met. I. 5. 6 neben Eth. Nic. I. 6. 1096 b 6).

[64]) ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων (den vorhergenannten Philosophen: Atomisten, Empedokles, Anaxagoras) οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ πάθος τῶν ἀριθμῶν δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως. ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφομοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι ὑπέλαβον.

[65]) Met. I. 5. 8. φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις.

[66]) So möchte ich dies μᾶλλον-ὕδατι eher auffassen, als Schwegler z. d. St., der es als Beweis für das materielle Wesen der Zahlen als μέγεθος ἔχοντες ausdeutet.

[67]) τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν. οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν Πλάτων δὲ μεθέξει τοὔνομα μεταβαλών.

[68]) ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα.

[69]) ὅπως λάβωμεν καὶ παρὰ τούτων, τίνας εἶναι τιθέασι τὰς ἀρχὰς καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας.

[70]) Dies sagt er ziemlich deutlich ib. πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συναγαγεῖν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ' ἐκείνων, ἐοίκασι δὲ ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν. ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνιστάναι καὶ πεπλάσθαι φασίν.

[71]) μετριώτερον (nach der wahrscheinlichsten Lesart, worüber Schwegler z. d. St.) εἰρήκασιν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῶν . . . . . . οἱ δὲ Π. δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προςεπέθεσαν ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. Aehnlich ist Met. III. 5. 1002 a 8, wo die Physiker, welche den Körper, das Sinnliche für das Seiende hielten, den späteren, Pythagoreern und Platonikern, nachgesetzt werden: οἱ δὲ ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς.

[72]) διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανὸν καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις, ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἔστιν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός.

[73]) καὶ οἱ Π. δ' ἕνα τὸν μαθηματικὸν (ἀριθμόν) πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν πλὴν οὐ μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος.

Ich sehe hier ganz davon ab, dass Ar. sich in den letzten Büchern der Metaphysik viel mit platonisirenden Pythagoreern und pythagorisirenden Platonikern beschäftigt, die derartige Behauptungen wohl können aufgestellt oder wenigstens angedeutet haben.

[74]) τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τινὲς τῶν Πυθαγορείων. τὰ μὲν γὰρ φυσικὰ σώματα φαίνεται βάρος ἔχοντα καὶ κουφότητα, τὰς δὲ μονάδας οὔτε σῶμα ποιεῖν οἷόν τε συντιθεμένας οὔτε βάρος ἔχειν.

[75]) τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστιν.

[76]) ἔτι δὲ εἴτε δώῃ τις αὐτοῖς ἐκ τούτων εἶναι τὸ μέγεθος εἴτε δειχθείη τοῦτο, ὅμως τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν. διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν ἅτε οὐδὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον.

[77]) ἔτι πῶς ἔσται ἐξ ἀμεγεθῶν μέγεθος καὶ συνεχές; ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ ποιήσει συνεχές, οὔτε ὡς κινοῦν οὔτε ὡς εἶδος. Met. XIV. 10. 1075 b 28.

[78]) Met. I. 5. 986 a 17 τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων· καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν· τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· cf. Met. III. 2. 1004 b 31 und Phys. I. 5. 188 b 34.

[79]) Nach Fragm. 194 auch schon Ar. Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Πυθαγορικῷ τὸ ἕν φησιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν προςτεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον, ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φύσεοιν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν.

[80]) Nach Simpl. zu Phys. III. 4. 203 a 10 eine Stelle, die immer noch Zweifel erregt: καὶ οἱ μὲν τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ π ε ρ α ι ν ό μ ε ν ο ν παρέχειν τ ο ῖ ς ο ὖ σ ι τ ὴ ν ἀ π ε ι ρ ί α ν· σημεῖον δ' εἶναι κ. τ. λ. Zeller's (299. 3) Erklärung ist ganz entsprechend, die an sich begrenzte ungerade Zahl werde zu einer unbegrenzten, sobald sie das Gerade, das Eins, in sich aufnimmt. Indess ist schon der Ausdruck: Das Gerade

vom Ungeraden begrenzt verleihe Unbegrenztheit, eigenthümlich, um nicht zu sagen widersprechend, und vollends soll es dem Seienden Unendlichkeit verleihen? Sollen wir den Grundsatz auf Erklärung des Kosmos anwenden? Soll etwa damit nicht viel mehr gesagt sein, als was Philolaos im 1. fr ausdrückt: δῆλον τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη?

[81]) Eth. Nic. II. 6. 1106 b 28.

[82]) Auch Eth. Nic. I. 6. 1096 b 5 πιθανώτερον δ' ἐοίκασιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ τιθέντες ἐν τῇ ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἕν.

[83]) Auch Met. XIV. 6. 1093 b 11 wird das Ungerade, das Gerade (εὐθύ), das Gleiche in die Klasse (συστοιχία) des Guten gerechnet.

[84]) Hiemit fällt auch die Erklärung des Eins für die Gottheit und der δυὰς ἀόριστος für die Materie. So wird auch die Beziehung von Met. XII. 7. 1072 b 36 (ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται) auf die Gottesidee, d. h. auf das Eins als Gerad-Ungerades und somit zugleich Vollkommenes und Unvollkommenes unzulässig. Indess spräche die Stelle schon an sich gegen eine solche Ausdeutung. Denn wollte man auch Ritter (Gesch. d. pyth. Ph. S. 150) zugeben, dass die beigefügte Begründung Ar. angehöre, so müsste man doch festhalten, dass er den allgemeinen Satz nicht in ganz andere Verbindung gebracht haben wird, als er bei den P. vorfand.

[85]) Eine geistvolle Begründung für ihre Annahme gab Peschel in d. Gesch. d. Erdkunde S. 33. 1. Unerklärt bleibt freilich, weshalb Ar., der doch bei Philolaos, falls dieser sie gab, diese Begründung finden musste, davon schwieg? Jedenfalls dürfen wir deshalb noch nicht annehmen, Ar. habe hiemit eine selbsterfundene Begründung ihnen zum Vorwurf gemacht. Indess scheint eine andere Stelle (de coelo II. 13. 293 a 20 seq.) den Streit zu schlichten. Hienach hätten die P. angenommen, nicht blos die Erde, sondern auch alle übrigen Himmelskörper veranlassen Mondsfinsternisse. Sonach, scheint es, können solche nicht zur Constituirung eines zehnten Himmelskörpers genöthigt haben.

[86]) Eth. Nic. V. 8. 1132 b 21 δοκεῖ δέ τισι καὶ τὸ ἀντιπεπονθὸς εἶναι ἁπλῶς δίκαιον ὥςπερ οἱ Πυθαγόρειοι ἔφασαν· κ. τ. λ. cf. Magn. Mor. I. 34. 1194 a 28.

[87]) In diesen Zahlendefinitionen findet Ar. auch Met. XIII. 4. 6. 1079 a 21 die ersten Keime einer Begriffsbestimmung, abermals ein in-

direkter Beweis dafür, dass die P. in den Zahlen das Wesen, nicht blos Symbole der Dinge sahen, wie noch Heyder Ethices Pythagoreae vindiciae p. 8 sagt.

[88]) Soviel lässt sich mit Sicherheit aus der dunkeln Stelle Met. I. 8. 990 a 18 schliessen, die Zeller, wie mir scheint, neuerdings (336. 1) ebensowenig glücklich erläutert hat, als in der 2. Auflage (287 A). Die Frage spitzt sich darauf zu, wie es möglich ist, dass eine und dieselbe Zahl der Himmelsregion zukommt und zugleich den mannigfachen Begriffen, für welche sie sonst noch als Wesensbestimmung aufgestellt wird, eine Schwierigkeit, welche recht auffallend wird, wenn man den Begriffen mit gleicher Zahl auch noch die Region anweist, welcher dieselbe Zahl zukommt. Ich lese: ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν αἴτια μὲν εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ νῦν, ἀριθμὸν δὲ ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον, ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος· ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ·ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνῃ (nach Bonitz z. d. St., der übrigens an der Sacherklärung verzweifelt. Der Ausdruck συμβαίνειν, sowie das von Zeller ganz ignorirte ἤδη deuten offenbar die Consequenz des Ar. an, weshalb ich nach τούτων das μέν streiche) δὲ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἤδη (Zellers Veränderung τοῦτο ἤδη wird nach unserer Auffassung überflüssig) πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμὸς ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος. Dies möchte ich so verstehen: „Wenn sie die Begriffe δόξα, καιρὸς u. s. w. in diesen oder jenen bestimmten Theil versetzen und dies damit beweisen, dass jeder einzelne dieser Begriffe eine Zahl sei, [welche dem betreffenden Theile ebenfalls zukommt] und es ihnen nun zustösst, dass in diesem Theile bereits eine Menge von zusammentreffenden Begriffen [Zahlen oder Dingen] vorhanden ist, weil deren Bestimmungen den einzelnen Orten zukommen, ist dann die Zahl am Himmel [die das Wesen der Himmelsregion ausmachen soll] die nemliche, von welcher man annehmen muss, dass sie jeden jener einzelnen Begriffe bildet, oder eine andere?" Schwierig ist hier eigentlich nur συνιστάμενα μεγέθη. Zeller versteht darunter Himmelskörper, die in bestimmter Anzahl in den einzelnen Sphären vorhanden seien. Aber was sind das für Himmelskörper? Woher bekommen wir z. B. zwei solche für die Erdregion, sieben für die der Sonne? Wo ist ferner diese Auffassung begründet? Der Ausdruck des Ar. widerstreitet doch ganz und gar. Wie kann συνιστάμενον

μέγεθος einen Himmelskörper bedeuten? Ja der Begriff passt gar nicht in die Deduktion des Ar. Sein Schluss wird dadurch um Nichts vollständiger. Wir fassen die μεγέθη als Begriffe, denen die gleiche Zahl als Definition zukommt und die sich in der bestimmten Region, welche ebendieselbe Zahl zur Bestimmung hat, sammeln (συνίστανται). (Der Satz von συμβαίνῃ an drückt eine Folgerung des Ar. aus, wie das ἤδη fast evident beweist.) Richtiger und deutlicher war es freilich, ἀριθμῶν zu schreiben, obwohl auch dieses neben dem συνίστασθαι inconvenient wäre. Das wenig passende Wort scheint schon das Unpassende der Vorstellung zu rügen, dass Begriffe an bestimmten Punkten ihren Sitz haben. Indess ist auch I. 8. 28. 990 a zu vergleichen: ἔτι δὲ εἴτε δῴη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων εἶναι τὸ μέγεθος εἴτε δειχθείη τοῦτο κ. τ. λ., wornach er die Zahlen bereits auf μεγέθη gebracht haben will und deshalb vielleicht an unserer Stelle nur in Consequenz davon spricht.

[89]) Met. XIV. 5. 1092 b 10 ὡς Εὔρυτος ἔταττε, τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥςπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν (vielleicht τῶν πραγμάτων) nach der ansprechenden Erklärung von Zeller 340 und Bonitz z. d. St., wogegen Schwegler ziemlich farblos interpretirt. Auf das Wie der Ableitung kommt es ja an, nicht auf das Dass!

[90]) de coelo I. 1. 268 a 10 καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Π. τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τὸν τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος.

[91]) Met. VII. 11. 1036 b 8.

[92]) de coelo II. 13 293 b 1 ἔτι οἵ γε (eine Verbindung, die uns abhält, auch das Vorausgehende für pythagoreische Begründnng zu halten, was ja auch bestimmt nachgewiesen wird durch den Ausdruck πολλοῖς δ' ἂν καὶ ἑτέροις συνδόξειε) Π. καὶ διὰ τὸ μάλιστα προςήκειν φυλάττεσθαι τὸ κυριώτατον τοῦ παντός· τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὃ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ.

[93]) Met. XIV. 3. 1091 a 13 οἱ μὲν οὖν Π. πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν, οὐθὲν δεῖ διστάζειν· φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν εὐθὺς τὸ ἐγ-

γυστα τοῦ ἀπείρου, ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος verglichen mit XIII. 6. 1080 b 20, ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν.

[94]) Met. I. 8. 990 a 8 ἐκ τίνος μέντοι τρόπου κίνησις ἔσται πέρατος καὶ ἀπείρου μόνον ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου, οὐθὲν λέγουσιν ἢ πῶς δυνατὸν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν.

[95]) de coelo II. 13. 293 a 20 ἔτι δὲ ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν, οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντες ἀλλὰ πρός τινας λόγους καὶ δόξας αὑτῶν τὰ φαινόμενα προςέλκοντες καὶ πειρώμενοι συγκοσμεῖν und weiterhin κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ τὸ μέσον, οὐ μόνον δὲ ταύτην ἀλλὰ καὶ τὴν ἀντίχθονα. Nach fr. 199 kreisen die Himmelskörper in folgender Ordnung: Gegenerde, Erde, Mond.

[96]) ibid. ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν δὲ ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόςθησιν τῆς γῆς· διὸ καὶ τὰς τῆς σελήνης ἐκλείψεις πλείους ἢ τὰς τοῦ ἡλίου γίγνεσθαί φασι· τῶν γὰρ φερομένων ἕκαστον ἀντιφράττειν αὐτὴν ἀλλ' οὐ μόνον τὴν γῆν. Nach der Reihenfolge der Planeten beschränkt sich dies freilich auf die Gegenerde.

[97]) de an. I. 2. 405 a 19 παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ Ἀλκμαίων ἔοικεν ὑπολαβεῖν περὶ ψυχῆς. φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεὶ σελήνην ἥλιον τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον.

[98]) de coelo II. 9. init. δοκεῖ γάρ τισιν ἀναγκαῖον εἶναι τηλικούτων φερομένων σωμάτων γίγνεσθαι ψόφον, ἐπεὶ καὶ τῶν περὶ ἡμῖν οὔτε τοὺς ὄγκους ἐχόντων ἴσους οὔτε τοιούτῳ τάχει φερομένων· ἡλίου δὲ καὶ σελήνης, ἔτι δὲ τοσούτων τὸ πλῆθος ἄστρων καὶ τὸ μέγεθος φερομένων τῷ τάχει τοιαύτην φοράν, ἀδύνατον μὴ γίγνεσθαι ψόφον ἀμήχανόν τινα τὸ μέγεθος· ὑποθέμενοι δὲ ταῦτα καὶ τὰς ταχυτῆτας ἐκ τῶν ἀποστάσεων ἔχειν τοὺς τῶν συμφωνιῶν λόγους, ἐναρμόνιόν φασι τὴν φωνὴν φερομένων κύκλῳ τῶν ἄστρων γενέσθαι κ. τ. λ.

[99]) Phys. III. 4. 203 a οἱ μὲν ὥςπερ οἱ Π. καὶ Πλάτων καθ' τό (sc. τιθέασι τὸ ἄπειρον) οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' ίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον· πλὴν οἱ μὲν Π. ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ι γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν) καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ ›ανοῦ ἄπειρον.

[100]) Phys. IV. 6. 213 b 22. ἄπειρον πνεῦμα. Nach Stob. I. 19. 380 käme auch die Zeit aus dem Unendlichen. Er beruft sich hiefür : Ar. περὶ τῆς Πυθαγόρου (?) φιλοσοφίας. Indess hätten sie nach ys. IV. 10. 218 a 33, was wir mit Simpl. auf die Pyth. beziehen, die ıäre des All selbst die Zeit genannt, weil in ihr, wie in der Zeit es enthalten sei: οἱ δὲ τὴν σφαῖραν αὐτὴν (sc. λέγουσιν εἶναι τὸν όνον) oder σφαῖρα τοῦ ὅλου, wie es weiterhin heisst; das wäre hl die äusserste Feuersphäre. Das Widerspruchsvolle dieser Bestimm- ;en ist nicht zu lösen (Zeller 377).

[101]) de coelo II. 2. 285 b 22.

[102]) de an. I. 2. 404 a 16 ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν (τ. Π.) χὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν· περὶ τούτων εἴρηται, διότι συνεχῶς φαίνεται κινούμενα κἂν ᾗ νηνε- : παντελής. In den letzten Worten scheint eine Begründung für die sicht aus der unaufhörlichen Bewegung dieser Stäubchen angedeutet, Ar. irgendwo zurückwies. Wo ist ganz unbekannt. cf. Trendelen- g z. d. St.

[103]) de an. I. 4. 407 b 27 ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· : γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσίν τινα καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. cf. Platos Phaedo 85 E.

[104]) Meteor. I. 8. 345 a 13 τῶν μὲν οὖν καλουμένων Π. σί τινες, ὁδὸν εἶναι ταύτην οἱ μὲν τῶν ἐκπεσόντων τινὸς τρων κατὰ τὴν λεγομένην ἐπὶ Φαέθοντος φθοράν, οἱ δὲ τὸν ον τοῦτον τὸν κύκλον φέρεσθαί ποτέ φασιν οἷον οὖν διακε- ὶσθαι τὸν τόπον τοῦτον ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο πεπονθέναι πάθος ὸ τῆς φορᾶς.

[105]) Meteor. I. 6. 342 b 30.

[106]) ὥςπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν ούσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα. Aehnlich de an. II. 414 a 22 ἐν σώματι ὑπάρχει (ἡ ψυχή) καὶ ἐν σώματι τοιούτῳ οὐχ ὥςπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτὴν οὐθὲν προς- ρίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινομένου τοῦ τυχόντος εσθαι τὸ τυχόν.

[107]) Probl. XVI. 9. 915 a 25 διὰ τί τὰ μόρια τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων, ὅσα μὴ ὀργανικά, πάντα περιφερῆ, τῶν μὲν φυτῶν τὸ στέλεχος καὶ οἱ πτόρθοι, τῶν δὲ ζῴων κνῆμαι μηροὶ βραχίονες θώραξ· τρίγωνον δὲ οὐδὲ πολύγωνον οὐδ' ὅλον οὔτε μόριον ἐστι; πότερον ὥσπερ Ἀρχύτας ἔλεγε, διὰ τὸ ἐν τῇ κινήσει τῇ φυσικῇ ἐνεῖναι τὴν τοῦ ἴσου ἀναλογίαν (κινεῖσθαι γὰρ ἀνάλογον πάντα), ταύτην δὲ μόνην εἰς αὐτὴν ἀνακάμπτειν, ὥστε κύκλους ποιεῖν καὶ στρογγύλα ὅταν ἐγγένηται. Die Frage scheint im Hinblick auf platonisch-pythagoreisirende Construktionen des Seienden aus geometrischen Figuren aufgeworfen zu sein.

[108]) Weitere Notizen über ihn (Hist. an. I. 11. 492. III. 1. 581. a 15 de gen. an. III. 2. 752) gehören nicht hierher. Sinnreich ist sein Ausspruch, die Menschen müssen deshalb sterben, weil sie das Ende nicht mit dem Anfang zu verknüpfen wüssten. (Probl. XVII. 3. 916 a 33), ein schöner Gegensatz gegen das Göttliche, das in ewiger Bewegung in sich selbst zurückkehrt.

[109]) Nachweisungen in Beckers Ausgabe und Mullachs Reliquiae Phil. Gr. p. 277.

[110]) Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος de coelo II. 13. 294. a 23.

[111]) εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς ἂν μιᾶς φύσεως οὔσης ἀπεφήναντο . . . . οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν. οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅψασθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δὲ ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος αὐτῶν ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής) οὐδὲν διεσαφήνισεν οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας (Zeller 444. 3) ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν.

[112]) Die sehr ansprechende Aenderung ἀλλ' οὖν φασι τάδε (Bonitz Arist. Studien I. 98) ergibt dasselbe Resultat. ἀλλ' ἔτυχεν ὥςπερ Ξενοφάνης mit zu ergänzendem ἔλεγε ist zwar sprachlich nicht völlig befriedigend, aber doch das Beste gegenüber den vorgeschlagenen Aenderungen (Karsten 188.) Des Victorius Aenderung ἀλλ' ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνει οὐ σαφῆ τάδε ist grammatisch unzulässig (denn woher der Dativ?) und dem Sinne nach (er übersetzt incerta sunt ista et opinabilia) unrichtig. Ein solcher Zweifel klingt wenig xenophaneisch gegenüber seiner animirten Polemik und die Beziehung auf fr. XIV verfehlt. Tyrwhitts Vorschlag ἴσως γὰρ οὔτε βέλτιον οὕτω λέγειν

οὔτε ἀληθῆ ἄλλως ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνης unterliegt in beiden möglichen Auffassungen ähnlichen Bedenken.

[113]) Rhet. II. 23. 1399 b 6 οἷον Ξ. ἔλεγεν, ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσι· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε. Ich glaube die Begründung auch dem H. zuschreiben zu dürfen (vielleicht συμβαίνειν zu schreiben?).

[114]) Zugleich erlaubt er sich gegen Ar. die Verdächtigung auszusprechen, er habe jenes signifikante εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας dem Idealisten nur untergeschoben. Dazu habe sich Ar. verleiten lassen, dadurch, dass er des Xenophanes Prinzip mit der Substanz des Fixsternhimmels in seinem eigenen System identifizirte. Er beruft sich dabei auf decoelo I. 2, 3, 9 etc. (passim wie er sich ausdrückt), worin freilich von der ganzen Ansicht kein Wort zu finden ist. Ueberhaupt schliesst Karsten zu viel, z. B. aus Met. I. 3. 19 „Parmenides habe allein von den Eleaten gewissermassen nach der Bewegungsursache geforscht" folgert er nicht blos: Eleaticorum excepto Parmenide nullum in naturae generandae caussam sive rerum elementa inquisivisse, was schon sehr gewagt erscheint, sondern glaubt dadurch sogar die Nachricht, nach Xenophanes sei Alles aus Erde entstanden, (fr. VIII — X) widerlegen zu können. Eben so wenig darf er sich hiefür auf Met. I. 8. 4 (nicht I. 7 wie p. 150 steht) berufen, wo offenbar von einem Zugrundelegen der Erde als Urelement in der Weise der Jonier die Rede ist. Anlass zu dem Missverständniss kann in den Worten gelegen sein: καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἐπιχειροῦντες τὰς αἰτίας λέγειν καὶ περὶ πάντων φυσιολογοῦντες τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον ἀναιροῦσιν sie heben die Bewegungsursache auf, nicht die Bewegung, wie die Eleaten.

[115]) de coelo II. 13. 294 a 21 οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναί φασι· ἐπ' ἄπειρον γὰρ αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες ὥσπερ Ξ. ὁ Κολοφώνιος, ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητοῦντες τὴν αἰτίαν· διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς οὕτως ἐπέπληξεν εἰπὼν ὡς folgen vers. 237—39 Mullach 199—201 Karst.

[116]) Zeller (464) mit seiner Erklärung, er sehe in dem Eid einen Preis der Gottlosigkeit, scheint den weitergehenden Gedanken zu sehr spezialisirt zu haben, indem er den aristotelischen Einleitungsworten zu sehr Rechnung trug.

Anhangsweise ist noch eine Erwähnung des X. zu besprechen. Met. IV. 5. 1010 a 5 sagt Ar., „die im Hinblick auf die Veränderlichkeit alles Irdischen aufgestellte Ansicht, dass Alles zugleich sei und nicht sei, sei zwar plausibel, aber nicht wahr. So schicke es sich eher zu

sagen als wie Epicharm gegen Xenophanes." Richtig bemerkt Zeller (429. 4), daraus lasse sich nicht ableiten, was Epicharm gegen Xenophanes sagte, aber er hätte auch nicht vermuthen sollen, Epicharm könne wohl gesagt haben: „Die Ansicht sei zwar wahr, aber nicht wahrscheinlich." Dieser Gedanke ist an sich sehr sonderbar, am allerwenigsten aber eine Correktur des Ar., was dieser mit den Worten μᾶλλον ἤ offenbar geben wollte. Jedenfalls hat Epicharm irgendwie in zu scharfer Weise sich gegen H. geäussert, wie schon Alexander zu d. St. richtig erklärt.

[117]) παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐδὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐδέν.

[118]) ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου λόγον συμβαίνειν ἀνάγκη ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν.

[119]) πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαικῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ οὐ γὰρ κ. τ. λ.

Ueberliefert ist οὐδαμῇ sowohl hier als bei Plato (Soph. 237 A 258 D), δαῇς Heindorfs glückliche Verbesserung, die Bekker aufnahm. Karsten p. 48. 130 will den Vers nicht als solchen anerkennen, indess folgt doch aus Platos Worten πεζῇ τε καὶ μετὰ μέτρων, womit er diesen und noch einen weiteren Vers einführt, noch nicht, dass er nun sofort auch für des Parmenides Prosa ein Exempel anführen müsse. So hat schon Brandis den Vers in der Lesart der cod. als v. 56, Mulllach verbessert als v. 52.

[120]) οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαί φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν (Scheinlehre des Parmenides!) οἷον οἱ περὶ Μέλισσον καὶ Παρμενίδην, οὓς εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν. Diese Bemerkung, ihre Lehre gehöre gar nicht mehr in die Physik, hat, wie wir noch sehen werden, doppelten Sinn: einerseits gehört ihre Behauptung, das Seiende sei ungeworden und unbewegt, in eine höhere, frühere Wissenschaft (de coelo III. 1. 2 N. 122), andererseits ist φύσις ἀρχὴ τῆς κινήσεως also mit Aufhebung der Bewegung φύσις und Physik unmöglich gemacht (Phys. VIII. 3. 253. 32 N. 124). cf. Phys. I. 2. 185 a 12 ἡμῖν δὲ ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. In diesem letzteren Sinn hat Ar. die Eleaten

ἀφύσικοι genannt. (Bernays „Neue Bruchstücke des Heraklit von Ephesus" Rhein. Mus. IX. 1854. p. 251. 1. Er hat deshalb nur formell Recht zu sagen: „Weniger bekannt und in unsern aristotelischen Schriften nicht vorhanden sind die ar. Worte bei Sextus adv. Math. X. 46 τοὺς περὶ Παρμενίδην καὶ Μέλισσον ὁ Ἀρ. στασιώτας τε καὶ ἀφυσίκους κέκληκεν." Die Feinheit, die er in dem Ausdruck findet, indem der Grieche bei φύσις unmittelbar an ein Wachsen und Werden denke, werden wir wohl auf den Begriff der Bewegung zurückführen müssen, den Aristoteles in der Physik hervorhebt.

[121]) ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς δέον τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν.

[122]) τὸ γὰρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλόν ἐστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δέ τινας νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκον ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους.

[123]) Daher sagt auch Ar. de coelo III. 1. 2 εἰ καὶ τἆλλα λέγουσι καλῶς d. h. wenn sie auch die Prädikate des Seienden gut entwickelten, worin Ar. sein πρῶτον στοιχεῖον wiederfindet.

[124]) Phys. VIII. 3. 253. a 32 τὸ μὲν οὖν πάντ' ἠρεμεῖν καὶ τούτου ζητεῖν λόγον ἀφέντας τὴν αἴσθησιν ἀρρωστία τίς ἐστι διανοίας καὶ περὶ ὅλου τινός, ἀλλ' οὐ περὶ μέρους ἀμφισβήτησις· οὐδὲ μόνον πρὸς τὸν φυσικόν, ἀλλὰ πρὸς πάσας τὰς ἐπιστήμας ὡς εἰπεῖν καὶ πάσας τὰς δόξας διὰ τὸ κινήσει χρῆσθαι πάσας. ἔτι δὲ αἱ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐνστάσεις ὥσπερ ἐν τοῖς περὶ τὰ μαθήματα λόγοις οὐδέν εἰσι πρὸς τὸν μαθηματικόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὕτως οὐδὲ περὶ τοῦ νῦν ῥηθέντος πρὸς τὸν φυσικόν· ὑπόθεσις γὰρ ὅτι ἡ φύσις ἀρχὴ τῆς κινήσεως. Ganz ähnlich ist Phys. I. 2. 184 b 25 τὸ μὲν οὖν εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὂν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν. ὥσπερ γὰρ καὶ γεωμέτρῃ οὐκέτι λόγος ἐστὶ πρὸς τὸν ἀνελόντα τὰς ἀρχάς, ἀλλ' ἤτοι ἑτέρας ἐπιστήμης ἢ πασῶν κοινῆς, οὕτως οὐδὲ τῷ περὶ ἀρχῶν. οὐ γὰρ ἔτι ἀρχή ἐστιν, εἰ ἓν μόνον καὶ οὕτως ἓν ἔστιν· ἡ γὰρ ἀρχή τινος ἢ τινων. Ar. hat also recht wohl gewusst, und deutlich ausgesprochen, dass das eine Seiende der Eleaten keiner ἀρχή nach seinem Begriff entspricht. Wenn er nichtsdestoweniger ἓν τὸ ὂν

und ἡ ἀρχὴ μία im Anfang dieses 2. Cap. der Physik identifizirt, so entspringt dies seiner Gewohnheit, „unter die Kategorien seiner Terminologie Alles zu subsumiren" (Bonitz Ar. Stud. I. 394). Wenn also der Satz ἡ ἀρχὴ μία gewiss nicht in der Absicht der Eleaten lag, so wollte dies Ar. auch gar nicht sagen, sonst hätte er nicht selbst sich so deutlich ausgesprochen, das ἓν ὂν sei keine ἀρχή. Es ist also wohl ungerechtfertigt, wenn derselbe Gelehrte sagt, Ar. habe ihnen erst den Begriff aufgedrängt und sie sodann aus dessen Unzulässigkeit bekämpft.

[125]) διὸ βέλτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ ἄπειρον τὸ ὅλον (nach der evident richtigen Umstellung Bonitz' Ar. Stud. 22) φησίν, ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι „μέσσοθεν ἰσοπαλές". οὐ γὰρ ὡς λίνον λίνῳ συνάπτειν ἐστὶ τῷ ἅπαντι καὶ τῷ ὅλῳ τὸ ἄπειρον.

[126]) Met. I. 5. Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν (ein Lob, das ich trotz Bonitz z. d. St. darauf beziehen möchte, dass Parmenides auch die reale Welt der Vielheit berücksichtigte, worin Ar. doch einen Versuch zur Verbindung des Einen und Seienden mit dem Vielen und Nichtseienden erblicken konnte.) .... ἀναγκαζόμενος δὲ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι θερμὸν καὶ ψυχρὸν οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τάττει τὸ θερμόν, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. cf. Phys. I. 5. 188 a 20; II. 3. 830 b 14; II. 1 329 a 1; de gen. et corr. I. 3. 318 b 6; Met. IV. 2. 1004 b. 32.

[127]) Met. I. 4. 984 b 24 εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν οἷον καὶ Παρμενίδης· οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν „πρώτιστον μέν," φησίν, „ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων" ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. Auch Met. I. 3. 384 b 1 anerkennt er diese Bewegungsursache: τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐδενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον, ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. Hieraus glaubte man schliessen zu dürfen, das Feuer habe für ihn schöpferische Kraft be-

sessen, die Erde die Bedeutung der Materie. In der Stelle selbst treilich wird durch τοῖς δὲ δή eher ein Gegensatz gegen Parmenides statuirt und der Begründungssatz ὕδατι δὲ etc. ist auffallend unbestimmt, weshalb ich daraus nichts schliessen möchte. Ebensowenig günstig ist jener Annahme de gen. et corr. II. 3. 330 b 14 (οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ.) Luft und Wasser seien Mischungen der beiden Urstoffe, also kaum Produkte der Feuerwirkung.

[128]) καὶ Π. δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·
„ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.“

πολυκάμπτων durch die codd. des Ar. gewährleistet, scheint einfacher und poetischer als πολυπλάγκτων (von dem Karsten p. 126 natürlich meint: aptius indicat membrorum naturam fluxam et inconstantem.) In v. 1 grammatisch richtiger und wohl anfzunehmen ὡς γὰρ ἑκάστῳ ἔχει κρᾶσις.

Noch ist Parm. Phys. I. 9. Anf. genannt: ἡμμένοι μὲν οὖν καὶ ἕτεροί τινες αὐτῆς ἀλλ' οὐχ ἱκανῶς· πρῶτον μὲν γὰρ ὁμολογοῦσιν ἁπλῶς γίγνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος ᾗ Παρμενίδην ὀρθῶς λέγειν. Es handelt sich um Philosophen, die zugeben, dass etwas aus dem Nicht-Seienden werde. Dies hatte gerade Parmenides direkt geleugnet. Eine Beziehung auf Plato ist nach dem Zusammenhang unmöglich, (Brandis 128. a) Karstens (169.) Erklärung werthlos; ich möchte lesen: ᾗ Π. οὐκ ὀρθῶς λέγειν.

[129]) Ar. zählt die Motive auf, welche besonders zu Verbrechen locken, wenn Einer z. B. zugleich Vater oder Mutter rächen kann wie Zeno. Es lässt sich nicht ausmachen, ob es sich etwa auf die überlieferte muthvolle Begegnung mit dem Tyrannen seiner Vaterstadt Elea bezieht. (Abweichende Angaben hierüber bei Diog. Laet. IX. 26—28 Zeller 493.)

[130]) Ar. bestreitet hier, dass die Eintheilung der Syllogismen in materielle und formale (πρὸς τὴν διάνοιαν und πρὸς τοὔνομα) allgemein sei. Dies zeigt er an einem Beispiel, das zugleich materiell und formal richtig geschlossen sei: εἰ δή τις πλείω σημαίνοντος τοῦ ὀνόματος (der Hauptbegriff, um den es sich am Schlusse handelt) οἴοιτο ἓν σημαίνειν καὶ ὁ ἐρωτῶν καὶ ὁ ἐρωτώμενος (der aktive und passive Theilnehmer der dialektischen resp. sophistischen Disputation)

οἷον ἴσως τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν πολλὰ σημαίνει, ἀλλὰ καὶ ὁ ἀποκρινόμενος (= ὁ ἐρωτώμενος) καὶ ὁ ἐρωτῶν Ζήνων ἓν οἰόμενος εἶναι ἠρώτησε καὶ ἔστω ὁ λόγος ὅτι ἓν πάντα οὗτος πρὸς τοὔνομα ἔσται ἢ (= oder eben sowohl auch) πρὸς τὴν διάνοιαν διειλεγμένος. Es ist aus der ganzen Stelle klar, dass Ar. nur den ganz allgemeinen Fall setzt, es handle sich um die Begründung des eleatischen Gedankens, wie etwa Zeno verfahren sein mag. An ein Werk des Zeno zu denken, veranlasst gar nichts. Indess ist das ganze Beispiel auffallend nachlässig construirt und scheint namentlich der Name Zenos erst später eingeschoben.

[131]) τοῖς μὲν γὰρ ταὐτὸν δοκεῖ σημαίνειν τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν· οἱ δὲ τὸν Ζήνωνος λόγον καὶ Παρμενίδου λύουσι διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἓν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν; bekanntlich auch des Ar. Haupteinwurf cf. Phys. I. 2. 8.

[132]) ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐδὲν ἂν εἴη· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον μηδὲ ἔλαττον, οὔ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δῆλον ὅτι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος· καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν. τοῦτο γὰρ πάντῃ ὄν (nach allen räumlichen Dimensionen als Körper, im Gegensatz zu Flächen und Linien). τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιήσει μεῖζον πῶς δ' οὐδέν, οἷον ἐπίπεδον καὶ γραμμή, στιγμὴ δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς (Ar. Folgerung) ἀλλ' ἐπεὶ οὗτος (Zenon) θεωρεῖ φορτικῶς καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι, ὥστε καὶ οὕτως (d. h. durch Widerlegung des Zeno) καί πρὸς ἐκεῖνον τιν' ἀπολογίαν ἔχει (μεῖζον μὲν γὰρ οὐ ποιήσει πλεῖον δὲ προστιθέμενον τὸ τοιοῦτον). Der letzte Gedanke gegen Zeno soll wohl besagen, ein Untheilbares mache doch mehr, wenn auch nicht grösser, könne somit nicht so ohne Weiteres aus dem Seienden entfernt werden. Dann weist er auf die Art hin, wie er ein Untheilbares annimmt, nämlich potenziell in jeder Grösse.

[133]) ἔτι δὲ καὶ αὐτὸς (ὁ τόπος) εἰ ἔστι τι τῶν ὄντων, ποῦ ἔσται; ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινα λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισι. Ar. weicht der Schwierigkeit damit aus, es könne der erste (eigentliche) Raum in einem andern sein, aber nicht als in einem Raum, sondern als Zustand oder Beschaffenheit (ib 3. 210 ὥσπερ ἡ μὲν ὑγίεια ἐν τοῖς θερμοῖς ὡς ἕξις, τὸ δὲ θερμὸν ἐν τῷ σώματι ὡς πάθος.) Er geht von seiner Bestimmung des Raumes aus als der

innern Grenze des Umschliessenden, τόπος πρῶτος ist der Weltraum, bestimmt durch das Himmelsgewölbe, dessen ἕξις der Raum gewissermassen ist.

[134]) Phys. VII. 5. 250 a 19 διὰ τοῦτο ὁ Ζήνωνος λόγος οὐκ ἀληθής, ὡς ψοφεῖ (?) τῆς κέγχρου ὁτιοῦν μέρος. οὐδὲν γὰρ κωλύει μὴ κινεῖν τὸν ἀέρα ἐν μηδενὶ χρόνῳ τοῦτον, ὃν ἐκίνησεν ἐμπεσὼν ὁ ὅλος μέδιμνος. Es sei kein Widerspruch, meint Ar., dass ein Korn in keiner Zeit soviel Luft bewege, als das ganze auffallende Schäffel, ja auch nur soviel, als es als Theil des Ganzen wohl zu bewegen hätte. Denn die Wirkung der einzelnen Theile dürfe man nicht berechnen nach dem Verhältniss der Wirksamkeit des Ganzen und der Anzahl der Theile. Sonst müsste, ebensogut wie viele Arbeiter ein Schiff längere Zeit zu ziehen vermögen, ein einzelner dasselbe einen entsprechenden Zeittheil ziehen können.

[135]) 239 b 9. Bezüglich der Lösung der Schwierigkeit weist Ar. auf Phys. VI. 2. 9. 233 a 21. Er unterscheidet ein Unendliches der Ausdehnung nach (κατὰ ποσόν) und nach der Trennung in unendlich viele Theile (κατὰ διαίρεσιν), welch' letzteres wohl in begrenzter Zeit durchlaufen werden könne. Eine etwas andere Fassung desselben Beweises wird Phys. VIII. 8. 263 a 7 erwähnt, wornach als nothwendig verlangt wurde, man müsse, ehe eine Hälfte zurückgelegt werde, alle möglichen Hälften zählen, wodurch man zu der Unmöglichkeit käme, am Schlusse eine unendliche Zahl gezählt zu haben.

[136]) ib. 239 b 14.

[137]) ἐν ἀμφοτέροις γὰρ συμβαίνει μὴ ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὸ πέρας διαιρουμένου πως τοῦ μεγέθους· ἀλλὰ πρόςκειται ἐν τούτῳ, ὅτι οὐδὲ τὸ τάχιστον τετραγῳδημένον ἐν τῷ διώκειν τὸ βραδύτερον.

[138]) κατὰ τὸ ἴσον von den Interpreten ergänzt durch ἑαυτῷ (Themistius κατὰ τὸ ἴσον ἑαυτῷ διάστημα) = in dem adäquaten Raum, den der Körper vollständig einnimmt, dessen Ueberschreiten erst eine Bewegung ermöglicht.

[139]) Soph. El. c. 24. 5. 179 b 19.

[140]) Top. VIII. 8. 156 b 7 πολλοὺς γὰρ λόγους ἔχομεν ἐναντίους ταῖς δόξαις, οὓς χαλεπὸν λύειν καθάπερ Ζήνωνος λόγον κ. τ. λ. Die Erwähnungen des zenonischen Beweises Anal. pr. II. 17. 65. b 16 und Soph. El. XI. 172 a 8 haben weitere Bedeutung nicht.

[141]) Top. I. 11. 104 b 22 θέσις δ' ἐστὶν ὑπόληψις παράδοξος τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν οἷον . . . . . ἢ ὅτι ἓν τὸ ὂν καθάπερ Μέλισσός φησιν.

[142]) fr. 2. Mullach: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἐὸν οὐ γέγονεν, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχήν· ἔτι δὲ τὸ φθειρόμενον τελευτὴν ἔχει· εἰ δὲ τί ἐστιν ἄφθαρτον, τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ ἐὸν ἄρα ἄφθαρτον ἐὸν τελευτὴν οὐκ ἔχει· τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν, ἄπειρον τυγχάνει ἐόν· ἄπειρον ἄρα τὸ ἐόν. Uns fällt an diesem Schlusse zunächst auf, dass er die räumliche Unendlichkeit zugleich mit der zeitlichen für bewiesen erachtet. Ar. richtet sich mit seiner Kritik gegen den Vordersatz: ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, welchen Melissus als disjunktiv fasste und so den einen durch den andern bewiesen glaubte. Hiebei übersah er den Doppelsinn von ἀρχή als zeitlichen und räumlichen Anfang. Er fasste, wie Ar. ihm Soph. El. 6. 8 vorwirft, Gewordensein und Anfang-haben als dasselbe. Weil das Gewordene einen Anfang hat, meine er, müsse auch, was einen Anfang hat, geworden sein. Dies sagt nun freilich Meliss nicht mit Worten, aber nur unter der Voraussetzung dieser Reziprozität ist jene Disjunktion des Meliss statthaft. Daher des Ar. wiederholte Vorwürfe. (l. c. τὸ αὐτὸ εἶναι λαμβάνει τὸ γεγονέναι καὶ ἀρχὴν ἔχειν — ὅτι γὰρ τὸ γεγονὸς ἔχει ἀρχὴν, καὶ τὸ ἔχον ἀρχὴν γεγονέναι ἀξιοῖ, ὡς ἄμφω ταὐτὰ ὄντα τῷ ἀρχὴν ἔχειν τό τε γεγονὸς καὶ τὸ πεπερασμένον. Ebenso soph. El. 5. 8 λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον . . . . τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι· εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχει τὸ πᾶν· ὥστ' ἄπειρον· οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονε; ferner soph. el. 28. 3. 181 a 27 und Phys. I. 3. 186 a 10. Zellers (511. 1) Schluss, Ar. habe im fr. 2 falsch construirt, indem er das Sätzchen τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει als Nachsatz fasste, ebenso wie seine andere Alternative, Ar. habe wenigstens vorausgesetzt, dass Meliss die Anfangslosigkeit des Ungewordenen daraus bewiesen habe, dass alles Gewordene einen Anfang habe, fällt mit unserer Auffassung jenes Satzes als Disjunktion.

[143]) fr. 6. . . . ἓν δὲ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν· εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μόρια καὶ οὐκέτι ἂν εἴη ἕν.

[144]) de gen. et corr. I. 8. 2. 325 a 3, Phys. IV. 6. 213 b 12 M. μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν, ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων. εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι, φησί, κενόν· τὸ δὲ κενὸν οὐ τῶν ὄντων. cf. fr. 5.

[145]) de gen. et corr. I. 8. 325 a 3 ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὂν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν

οὐκ ὄν, κινηθῆναι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου· οὐδ' αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος. τοῦτο δ' οὐδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἴεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν, ἀλλὰ ἅπτεσθαι διῃρημένον τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἓν εἶναι καὶ κενόν. εἰ μὲν γὰρ πάντῃ διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἕν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον (ähnlich der Zenonischen Zurückführung des Vielen auf ein ἀδιαίρετον!) εἰ δὲ τῇ μὲν τῇ δὲ μή, πεπλασμένῳ τινὶ τοῦτ' ἐοικέναι· μέχρι πόσου γὰρ καὶ διὰ τί τὸ μὲν οὕτως ἔχει τοῦ ὅλου καὶ πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ διῃρημένον; ἔτι ὁμοίως φάναι ἀναγκαῖον μὴ εἶναι κίνησιν· ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ ὑπεριδόντες αὐτήν, ὡς δέον τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν, ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν· Da wir diese letztere Beweisführung für das Unendliche auf Meliss beziehen müssen, liegt es nahe, auch die vorausgehende dialektische Begründung diesem Eleaten zuzuweisen, da sie mit seiner Art der Beweisführung am ehesten übereinstimmt. (cf. Zeller 513. 4). Dass er wenigstens gegen die sinnliche Getrenntheit in ähnlicher Weise polemisirte, deutet fr. 15 an.

[146]) Phys. I. 3. 2. 186 a 13 εἶτα καὶ τοῦτο ἄτοπον τὸ παντὸς οἴεσθαι εἶναι ἀρχὴν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἁπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γινομένης μεταβολῆς zusammengehalten mit fr. 11. Aus dieser arist. Stelle darf indess: Vermehren die Autorschaft der dem Ar. zugn. Schrift etc. S. 16 gewiss nicht schliessen, Zeller und Brandis würfen dem Meliss mit Unrecht vor, dass er aus der zeitlichen Unbegrenztheit die räumliche erschlossen habe; dies rücke ihm Ar. überhaupt nicht vor. Letzteres ist überdies unrichtig, wie wir schon sahen.

[147]) Phys. IV. 7. 214 a 26 οὐδεμία δὲ ἀνάγκη εἰ κίνησις ἔστιν, εἶναι κενόν. ὅλως μὲν οὖν πάσης κινήσεως οὐδαμῶς, διὸ καὶ Μέλισσον ἔλαθεν· ἀλλοιοῦσθαι γὰρ τὸ πλῆρες ἐνδέχεται vergl. mit fr. 4. Da κενεόν und οὐκ ἐόν für Meliss zusammenfallen, erklärt sich der Zusammenhang der Stelle b. Ar.

[148]) ibid. ἔπειτα διὰ τί ἀκίνητον, εἰ ἕν; ὥσπερ γὰρ τὸ μέρος ἓν ὄν, τοδὶ τὸ ὕδωρ κινεῖται ἐν ἑαυτῷ, διὰ τί οὐ καὶ πᾶν; ἔπειτα ἀλλοίωσις διὰ τί οὐκ ἂν εἴη; cf. fr. 4. ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν, καὶ ἀκίνητον κ. τ. λ.

[149]) οὐδ' ἃ μὴ ῥᾴδιον διαστίξαι ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου· τὰ γὰρ Ἡ. διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι, ποτέρῳ πρόσκειται

τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος (zugleich ein Beweis, dass Ar. nur das eine Buch von ihm kannte). φησὶ γάρ· „τοῦ λόγου τοῦδε ἐόντος (statt des handschriftlichen τοῦ δέοντος) ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται“. ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ πρὸς ὁποτέρῳ διαστίξαι. Dass die Stelle wirklich unklar sei (gegen Lassalle, die Philosophie Herakleitos des Dunkeln I. S. 30) wird allgemein zugegeben. (Krische, Forschungen 60. 1, Zeller 527, Bernays, die Heraklitischen Briefe S. 43, Schuster, Heraklit von Ephesus in Acta soc. philol. Lips. vol. III. 18. 2). Dass sich diese und ähnliche Schwierigkeiten im Zusammenhang der Schrift heben liessen, wollte Ar. gewiss nicht negiren; daher konnte er auch diesen Grund nicht als den einzigen für Heraklits Dunkelheit anführen wollen; soviel hat Lassalle gegen Schleiermacher, Werke z. Philosophie II. 332 richtig ausgeführt. Dass nichtsdestoweniger damit eine hauptsächliche Erklärung der σκοτεινότης gegeben sei, hat er wenigstens durch seine Berufung auf den gegenwärtigen Stand der Fragmente nicht widerlegt.

[150]) Schleiermacher freilich meint: „Von Ar. aber ist es sehr leicht zu sehen, dass er kein fleissiger Leser des Herakleitos gewesen, da er sich ungleich und nicht selten widersprechend über dessen Ansichten ausdrückt, da er ihn häufig nicht erwähnt, wo man's doch erwarten muss und gerade am neugierigsten wäre, den Mann zu vernehmen und da er zweifelhaft spricht, wo ein genaues Studium ihn gründlich müsste belehrt haben.“

[151]) Scholienausg. d. Berliner Akad. vol. IV. p. 19. Lassalle I. 32 ff.

[152]) Wenn Lassalle II. 363 ihm eine etymologisirende Methode, die sich auf die natürliche Bedeutsamkeit der Namen gründe, leiht, so wäre diese genau besehen doch auch nur constante Willkür. Wie wenig ihm freilich der Beweis für seine Annahme gelang, fühlt er selbst (S. 371). M. vergl. Steinthal Gesch. der Sprachwissenschaft 169 ff. Zeller 588. 2.

[153]) Eth. Nic. VII. 3. 4. 1146 b 28 ἔνιοι γὰρ πιστεύουσιν οὐδὲν ἧσσον οἷς δοξάζουσιν ἢ ἕτεροι οἷς ἐπίστανται· δηλοῖ δ' Ἡράκλειτος. (Darnach breiter Magn. Mor. II. 6. 1201 b 5). Die Stelle ist bezeichnend für die Art, wie Ar. von dem Standpunkte seiner eigenen Theorie aus kritisirt. Was Heraklit aussprach, ist nicht ἐπιστήμη sondern δόξα. Richtig bezog Lassalle 30. die Stelle auf die selbstbewusste Sicherheit Heraklits gegen Schleiermacher (S. 19) und ebenso Schuster S. 60, während er S. 38 sich auf unsere Stelle mit Unrecht beruft.

[154]) Vergl. darüber Bernays, die Heraklitischen Briefe S. 122 ff.

[155]) Met. I. 3. 12. 984 a 5 Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος· und Met. III. 4. 1001 a 15.

[156]) de an. I. 2. 10. 405 a 4 τό τε γὰρ κινητικὸν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν οὐκ ἀλόγως· ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι· καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον· ἔτι δὲ κινεῖταί τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως.

[157]) Met. XIII. 4. 3. 1078 b 12 συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τις ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας εἶναι φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας. (Aehnlich Met. I. 6. 2). Die Stelle auf Herakliteer und nicht ihn selbst beziehen zu wollen, verbietet der Ausdruck, wie Zeller (Jen. Lit. Zeit. 1875 Nro. 6) gegen Schuster (31. 3) richtig bemerkte. Die Beschränkung πάντων τῶν αἰσθητῶν ist nicht bedeutungslos, indem allerdings ein Stoff als „ewiglebendes Feuer" (fr. 27 Mull.) zu Grunde liegt, wenn auch Heraklit selbst ohne jede Restriktion πάντα ῥεῖ sagte.

[158]) de coelo III. 1. 3. 298 b 29 οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίγνεσθαί τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν, ὅπερ ἐοίκασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡ. ὁ Ἐφέσιος. Der Begriff ὑπομένειν darf hier nicht scharf gefasst, nicht als Beharren erklärt werden, wie nicht bloss Lassalle II. 31, dessen ganze Interpretation der Stelle unzulässig ist, sondern auch Schleiermacher S. 93 thut.

[159]) Phys. VIII. 3. 3. 253 b 9 καὶ φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.

[160]) Phys. VIII. 3. 253 b 11. Dass Ar. hier zu sehr am Worte hängt, ist anzuerkennen. Richtig urtheilt Zeller 560. 1. Viel zu viel sah Schleiermacher (33) darin und urtheilt unbillig über Ar., wie er ihn überhaupt nicht unparteiisch zu würdigen wusste. Man vergleiche z. B. wie er S. 49 aus ganz unzureichenden Gründen vermuthet, Ar. habe seine Lehre von der ἀτμίς und ἀναθυμίασις dem Wesen nach Heraklit entnommen.

[161]) Phys. VIII. 11. 265 a 5 καὶ μάλιστα κατ' ἐκείνους ἐστὶν ἀλλοιοῦσθαι. ῥεῖν γάρ φασιν ἀεὶ καὶ φθίνειν. ἔτι δὲ καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν ἀλλοίωσιν λέγουσιν.

[162]) ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον· οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον ἅ τις λέγει ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν. Diesen bedenklichen Schlusssatz hat schon Asklepius z. St. (Ar. Ed. Berol. IV. p. 652) auf die symbolische Sprache Heraklits beziehen wollen.

[163]) Dazu darf auch Phys. I. 2. 185 a 5 nicht verleiten: ὅμοιον δὴ τὸ σκοπεῖν εἰ οὕτως ἓν καὶ πρὸς ἄλλην θέσιν ὁποιανοῦν διαλέγεσθαι τῶν λόγου ἕνεκα λεγομένων, οἷον τὴν Ἡρακλείτειον κ. τ. λ. wo jedenfalls der Heraklitische im Munde Anderer, Schüler von ihm oder Sophisten, gemeint ist.

[164]) Met. XI. 5. 1062 b 31 ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡ. τοῦτον ἐρωτήσας τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνεὶς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. Charakteristisch ist, wie er Eingangs der Stelle den logischen Sinn des Heraklit, über den er sich anderweit (N. 162) so vorsichtig äussert, einfach als Thatsache annimmt.

Lassalle freilich (I. 80. 1) glaubt, die Metaphysik nehme hier nur eine schlechte Wendung, wenn sie sage, Heraklit habe es nur so gesagt und nicht auch angenommen, und meint, Ar widerspreche sich unmittelbar darauf c. 4. init. εἰσι δέ τινες οἳ καθάπερ εἴπομεν αὐτοί τε ἐνδέχεσθαί φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. Darunter darf Heraklit, wie auch Schleiermacher S. 83 zugibt, nicht mitverstanden werden, der sicher nicht über die Möglichkeit des Seins und Nichtseins sprach. (Dagegen Zeller). Vielmehr gehört Heraklit zu den Physikern, von denen Ar. fortfahrend sagt: χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. (Zu den περὶ φύσεως gerechnet auch Met. 3. 4. 1001 a 12).

[165]) Met. IV. 7. 14. 1012 a 24 ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως ὥστε πάντα ψευδῆ.

[166]) Met. XI. 6. 1063 b 24 οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν.

[167]) Top. VIII. 5. 155 b 30 οἷον ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος. cf. Phys. I. 2. 14. 185 b 19.

[168]) Lassalle meint freilich, er habe damit die dialektische Einheit der Gegensätze aussprechen wollen. Bezeichnend für seine apriorische Manier, Zeugnisse aufzufassen, ist die Behandlung, die er dem sonst

nicht eben richtig gewürdigten Ar. plötzlich S. 79 widerfahren lässt: „Diese Identität nun des sich Entgegengesetzten ist es, die uns Ar. überall wie den Mittelpunkt Heraklitischer Lehre angibt und am meisten und öftesten heraushebt von allem, was er uns über den Ephesier berichtet." Dabei ist nur das Wichtigste übersehen, dass dieses häufige Hervorheben rein polemisch ist und nur des Ar. Consequenzen gibt. Mehr noch verkennt er Ar. in den folgenden Aeusserungen: „Es ist nur ganz angemessen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, dass er sich weder bei dem Fluss noch dem Feuer noch dem immerwährenden Werden lange aufhielt, sondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieser sinnlichen Ausdrücke durchbricht zu der Einheit des Seins und Nichtseins." Aristoteles hat nicht wie ein Geschichtschreiber der Philosophie immer den wesentlichen Punkt hervorgehoben, sondern vielmehr in lebendiger Polemik gestanden. Gegen das „Feuer" als Substrat kämpft er wenig, ähnlich wie gegen des Anaximenes Luft, weil er diese Thesen als überwunden betrachten konnte; häufiger schon gegen den Fluss und das ewige Werden; die meiste Handhabe zur Polemik bot die Einssetzung von Sein und Nichtsein in dieser selbstgezogenen logischen Consequenz und bekanntlich lässt er sich einen wunden Fleck seiner Vorgänger oder Gegner nie entgehen, oft in Fällen, die uns auffallend und kleinlich erscheinen. Deshalb wird man doch Heraklit nicht das als Kernpunkt seiner Lehre zuschreiben müssen, was Ar. am häufigsten erwähnt! Um so weniger, als Ar., wo er jenes Sein und Nichtsein erwähnt, durchblicken lässt, wie er nur in der Polemik auf diese Fassung gekommen. cf. Met. IV. 1005 b 24 die vorsichtige Ausdrucksweise; ib. IV. 7. 1012 a 24 die Zusammenstellung mit Anaxagoras, dem offenbar blos eine Folgerung vorgerückt ist.

[169]) Eth. Nic. VIII. 1. 6. 1155 b 4 καὶ Ἡ. τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι. Der Mittelsatz hat wenig Heraklitisches an sich, obwohl die ἁρμονία ein neues Bild seines Gedankens war (Lassalle I. 90), wobei gerade die Ausdrücke συμφέρεσθαι und διαφέρεσθαι eine bedeutende Rolle spielen.

[170]) Eth. Eud. VII. 1. 1235 a 24 καὶ Ἡ. ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι· ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων. Ebenso Simpl. in Categ. Schol. in Ar. 88 b 30 mit dem wohl ächt Heraklitischen Zusatz: οἰχήσεσθαι γάρ φησι πάντα.

[171]) Met. IV. 5. 1010 a 35 καίτοι συμβαίνει γε τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι πάντα ἢ

κινεῖσθαι. οὐ γάρ ἐστιν, εἰς ὅ τι μεταβάλλει· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν.

[172]) Meteor. II. 2. 354 b 34 διὸ καὶ γελοῖοι πάντες ὅσοι τῶν πρότερον ὑπέλαβον τὸν ἥλιον τρέφεσθαι τῷ ὑγρῷ was man mit Rücksicht auf den Zusammenhang wohl auf Heraklit beziehen darf.

[173]) cf. Probl. XXIII. 30. 934 b 28.

[174]) Daher sagt Meteor. II. 2. 9. 355 a 12 δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστὶν ἀλλ' ἀεὶ νέος συνεχῶς.

[175]) An der Sonnenhülse zu zweifeln (Zeller), erscheint ungerechtfertigt, da Diogenes so genaue Bestimmungen darüber gibt und Sonnen-Finsternisse etc. darauf zurückführt. Wenn sich auch beweisen liesse, dass Meteor. II. 2. 355 a 1 nach Bernays Heracl. 12 auf Heraklit zu beziehen sei, wonach die Sonne durch den Mangel an Nahrung zu Wanderungen veranlasst werde, so würde dies noch nicht widersprechen, da die Hülse doch ganz nebensächlich ist.

[176]) Meteor. II. 2. 11. 355 a 18 ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μόνον φροντίσαι τοῦ ἡλίου, τῶν δ' ἄλλων ἄστρων παριδεῖν αὐτοὺς τὴν σωτερίαν τοσούτων καὶ τὸ πλῆθος καὶ τὸ μέγεθος ὄντων. Es haben demnach die späteren Berichterstatter, die seine Theorie consequent durchgeführt sein lassen, blos nach der Analogie berichtet.

[177]) Met. XI. 10. 1067 a 2 χωρὶς γὰρ τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν (sc. τῶν στοιχείων), ἀδύνατον τὸ ἅπαν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἕν τι αὐτῶν, ὥσπερ Ἡ. φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε πῦρ. Gleichlautend Phys. III. 5. 12. 205 a 1. Nach dem Zusammenhang lässt sich hier gar nicht in Abrede stellen, dass Ar. mit ποτέ einen bestimmten Zeitpunkt meinte, wo dieses zu Feuer Werden vor sich gehe, dass also unsere Welt und zwar im Ganzen nicht in partieller Veränderung einst in den Urstoff zurückgehe. Diesen Zusammenhang hat Lassalle II. 163 einfach ignorirt, während Schleiermacher S. 95 das Richtige fühlte, aber er hatte gegen Ar. zu grosses Vorurtheil.

[178]) γενόμενον μὲν οὖν (sc. τὸν οὐρανὸν) ἅπαντες εἶναί φασιν, ἀλλὰ γενόμενον οἱ μὲν ἀΐδιον οἱ δὲ φθαρτὸν ὥσπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν φύσει συνισταμένων, οἱ δ' ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον, καὶ τοῦτο ἀεὶ διατελεῖν οὕτως ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Lassalle II. 172 hält es naiv genug für möglich, dass Schleiermacher und wer sonst aus dieser Stelle eine reale Ekpyrosis folgerte, sich das grobe Missverständniss habe zu Schulden kommen lassen, ὁτὲ μὲν οὕτως auf

ἀΐδιον, ὁτὲ δὲ ἄλλως auf φθαρτόν zu beziehen. Dass diese Lehre in ἐναλλάξ wie in der Zusammenstellung mit Empedokles liegt, will er nicht glauben. Unter ὁτὲ μὲν — ἄλλως sind natürlich die beiden entgegengesetzten Zustände der Welt zu verstehen. cf. Zeller 567. 2. Nur möchte ich φθειρόμενον nicht so eng mit ὁτὲ δὲ ἄλλως verknüpfen. Es müsste sonst doch wohl φθαρέν stehen. Sondern ich denke, φθειρόμενον ist nur beigefügt, um hervorzuheben, dass auch nach dieser Auffassung die Welt vergänglich sei. Die folgenden Worte: τὸ δὲ ἐναλλὰξ συνιστάναι καὶ διαλύειν οὐδὲν ἀλλοιότερόν ἐστι ποιεῖν ἢ τὸ κατασκευάζειν αὐτὸν ἀΐδιον μὲν ἀλλὰ μεταβάλλοντα τὴν μορφήν findet er besonders bezeichnend für Heraklit in seinem Sinn, obgleich sie doch offenbar nicht auf Veränderung der einzelnen Gestalten, sondern der ganzen Welt-Gestaltung zielen und wie die ganze Widerlegung überhaupt mehr den Empedokles im Auge haben, was schon Schleiermacher S. 103 anerkennt. Man vergleiche nur die Ausdrücke συνιστάναι καὶ διαλύειν mit des Empedokles μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων. Wie gut passt der Vergleich: ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γενόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὁτὲ μὲν φθείρεσθαι ὁτὲ δὲ εἶναι οἴοιτο zu der Empedokleischen Entwicklung! Die Welt des Vielen, ein unvollkommener Zustand, eine Art Kindheit, wird zum Mannesalter, dem in sich vollkommen geeinten Sphairos, um abermals in den unvollkommenen Zustand zurückzukehren. (Lassalle 175 urtheilt hierüber freilich ganz anders. Schleiermacher anderseits nennt das Beispiel geradezu ein Nicht-Beispiel [S. 102], leider ohne nähere Begründung.) Weiterhin ist eine Beziehung auf Heraklit ganz ausgeschlossen: δῆλον ὅτι καὶ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων συνιόντων οὐχ ἡ τυχοῦσα τάξις γίγνεται καὶ σύστασις, ἀλλ' ἡ αὐτή, ἄλλως τε καὶ κατὰ τοὺς τοῦτον τὸν λόγον εἰρηκότας, ὃ τῆς διαθέσεως ἑκατέρας αἰτιῶνται τὸ ἐναντίον· ὥστ' εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχὲς ὂν ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δ' ἐκείνως διατίθεται καὶ διακεκόσμηται, ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασίς ἐστι κόσμος καὶ οὐρανός, οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ.

[179]) de an. I. 2. 16. 405 a 25 καὶ Ἡ. δὲ τὴν ἀρχὴν ψυχήν φησι, εἴπερ τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἄλλα συνίστησι, καὶ ἀσωματώτατον δὴ καὶ ἀεὶ ῥέον· τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι, ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί· Recht zuversichtlich klingt übrigens seine Ausdrucksweise hier nicht, weshalb man zweifeln kann, ob Heraklit sich hierüber deutlich geäussert. Ueber ἀναθυμίασις vgl. Zeller III. 2. 33 zweite Aufl.

[180]) Polit. V. 11. 1315 a 29 ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες καθάπερ καὶ Ἡ. εἶπε χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυμῷ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι. Darnach auch mit deutlicher Hervorhebung der ethischen Beziehung Eth. Eud. II. 7. 1223 b 22. Auch Eth. Nic. II. 2. 1105 a 7 ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῇ μάχεσθαι ἢ θυμῷ καθάπερ φησὶν Ἡ. wo die Citation natürlich nur den θυμός betrifft. Dass θυμός mit Zorn wiederzugeben, zeigt der Zusammenhang der ersten Stelle: διὸ μάλιστα εὐλαβεῖσθαι δεῖ τοὺς ὑβρίζεσθαι νομίζοντας.

[181]) de part. an. I. 5. 645 a 16. Ebenso Diog. Laert. IX. 9. in jüngerer Fassung.

[182]) de sensu et sens. 5. 443 a 20 διὸ καὶ Ἡ. οὕτως εἴρηκεν ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν.

[183]) Er fügt ihn an einen ebenfalls auf Ar. zurückgehenden Ausspruch bei Athen. V. p. 178 Bernays Rhein. Mus. IX. 26. 4. 1.

Noch ist die, wie es scheint bisher übersehene Stelle Probl. ined. II. 42. tom. IV. 299 Didot zu erwähnen: ὁ δὲ κυκλεύων ὥσπερ καὶ Ἡράκλειτός φησι κἂν μεταταράττῃ ἵσταται. Die durchschossenen Worte in ὁ κυκλέων ἵσταται verändert geben vielleicht einen guten Heraklitischen Sinn: Bewegung und Ruhe in Einem. Einzufügen bei fr. 58 Schuster.

[184]) Top. VIII. 5. 155 b 27. Zu vergl. Platos Schilderung ihres Treibens im Theätet und Kratylus und Zeller I. 601.

[185]) Noch sind ἡρακλειτίζοντες erwähnt Probl. XIII. 6. 908 a 28 eine Anwendung des Prinzips auf ein spezielles Faktum, welche gewiss nicht mit Lassalle I. 162 dem H. selbst zuzutrauen ist.

[186]) Met. I. 3. 984 a 12 τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος worüber das Nähere bei Anaxagoras.

[187]) bei Diog. VIII. 52 und 74 nach Apollodor.

[188]) Poet. c. 1. 11. 1447 b 17 οὐδὲν δὲ κοινόν ἐστιν Ὁμήρῳ καὶ Ἐμπεδοκλεῖ πλὴν τὸ μέτρον· διὸ τὸν μὲν ποιητὴν δίκαιον καλεῖν τὸν δὲ φυσιολόγον μᾶλλον ἢ ποιητήν. Wie sehr er ihm hier dem Homer gegenüberstellt, soll er ihn doch in dem verlorenen Buche περὶ ποιητῶν demselben Dichter hinsichtlich der Sprache beigesellt haben fr. 59. Heradorf (Quaestiunculae Empedoclae in Comm. phil. sem. Lips. p. 47) dürfte trotzdem nicht behaupten. Ar. habe dem Empedokles an erster Stelle Unrecht gethan, da er sie hier offenbar blos von Seite des Inhalts vergleicht und formelle Aehnlichkeit gewiss nicht negiren will.



[189]) So wahrscheinlich auch Bernays „Des Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit" p. 177.

[190]) So de Melisso etc. 2. 975 b 7 ἔτι εἰ καὶ ὅτι μάλιστα μήτε τὸ μὴ ὂν ἐνδέχεται γενέσθαι μήτε ἀπολέσθαι τὸ ὄν, ὅμως τί κωλύει τὰ μὲν γενόμενα αὐτῶν εἶναι, τὰ δ' ἀΐδια ὡς καὶ Ἐ. λέγει· ἅπαντα γὰρ κἀκεῖνος ταὐτὰ (dafür richtiger Bergk de libro de Melisso etc. p. 14 ταῦτα) ὁμολογήσας, ὅτι ἔκ τε μὴ ὄντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι (v. 102 Mull.) τό τ' ὂν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον (v. 103). ἀεὶ γὰρ ἔσεσθαι (überliefert θήσεσθαι, Didot'sche Ausgabe nach Sturz und Karsten στήσεσθαι. Mullach schreibt περιέσται, was bei Empedokles immerhin gestanden haben mag; hier möchte ich mit Spalding ἔσεσθαι cf. Mullach p. 32. Bergks Vorschlag θεύσεσθαι hat zwar den Gebrauch des Verbs θεῖν bei Emp. für sich, aber hier scheint der Sinn zu widerstreiten.) ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

[191]) ibid. ὅμως τῶν ὄντων τὰ μὲν ἀΐδια εἶναί φησι πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, τὰ δ' ἄλλα γίνεσθαι τε καὶ γεγονέναι ἐκ τούτων· οὐδεμία γὰρ ἑτέρα ὡς οἴεται γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι

„ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι"

τὴν δὲ γένεσιν προσιοῦσαν τοῖς ἀϊδίοις καὶ τῷ ὄντι γίνεσθαι λέγει (Bergk S. 16 ändert ansprechend so nach dem cod. Lips.: τὴν δὲ γένεσιν πρὸς οὖσι τοῖς ἀϊδίοις καὶ τῷ ὄντι γενέσθαι λέγει d. h. wohl: Werden, das zu den vorhandenen, ewigen (Elementen) hinzukommt, (also die Bildung aus den Elementen) hält er auch für Entstehen im strengen Sinn, d. h. er kennt blos ein Werden, da er ein solches im engeren Sinn nicht für möglich hält. Deutlicher wäre vielleicht: τὴν δὲ γένεσιν πρὸς οὖσι τοῖς ἀϊδίοις [sc. λέγει: Ein Werden kennt er erst nach den oder aus den Elementen] καὶ τῷ ὄντι οὐ γενέσθαι λέγει.) ἐπεὶ τοῦτό γε ἀδύνατον ᾤετο· πῶς γάρ φησι καὶ ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί τε καὶ πόθεν ἐλθόν; (v. 94.) ἀλλὰ μισγομένων τε καὶ συντιθεμένων πυρὸς καὶ τῶν μετὰ πυρὸς γίνεσθαι τὰ πολλά, διαλλαττομένων δὲ καὶ διακρινομένων φθείρεσθαι πάλιν, καὶ εἶναι τῇ μὲν μίξει πολλά τε καὶ τῇ διακρίσει, τῇ δὲ φύσει τέτταρ' ἄνευ τῶν αἰτίων (4 Elemente ohne die bewegenden Ursachen) ἢ ἕν (das Eine, der Sphairos.)

[192]) v. 95 und v. 166, den Karsten p. 186 kein Recht hatte, hauptsächlich auf den Sphairos zu beziehen, da die einleitenden Worte des

Autors von de Mel. c. 2. 976 b 25 hiefür nicht genügen. Ar. spricht ihm die Läugnung des Leeren ganz allgemein zu. de coelo IV. 2. 309 a 19 ἔνιοι μὲν οὖν τῶν μὴ φασκόντων εἶναι κενὸν οὐδὲν διώρισαν περὶ κούφου καὶ βαρέος οἷον Ἀναξαγόρας καὶ Ἐ.

[193]) Vollständig bei Plutarch adv. Col. p. 1111 vol. X. p. 573 und de plac. phil. I. 30 in dieser Form:

φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτὴ ἀλλὰ μόνον κ. τ. λ.

[194]) de gen. et corr. II. 6. 333 b 3 πολὺ δὲ χαλεπώτερον ἀποδοῦναι περὶ γενέσεως τῆς κατὰ φύσιν· τὰ γὰρ γινόμενα φύσει πάντα γίγνεται ἢ ἀεὶ ὡδὶ ἢ ἐπὶ τὸ πολύ, τὰ δὲ παρὰ τὸ ἀεὶ καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης. τί οὖν τὸ αἴτιον τοῦ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ ἐκ τοῦ πυροῦ πυρὸν ἀλλὰ μὴ ἐλαίαν, ἢ καὶ ἐὰν ὡδὶ συντεθῇ ὀστοῦν; οὐ γὰρ ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίγνεται καθάπερ ἐκεῖνός φησι ἀλλὰ λόγῳ τινί. τί οὖν τούτων αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ πῦρ γε ἢ γῆ. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος· συγκρίσεως γὰρ μόνον, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον· τοῦτο δ' ἔστιν ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου ἀλλ' οὐ μόνον μῖξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων ὥσπερ ἐκεῖνός φησι. τύχη δ' ἐπὶ τούτων ὀνομάζεται ἀλλ' οὐ λόγος· ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν· τῶν δὲ φύσει ὄντων αἴτιον τὸ οὕτως ἔχειν καὶ ἡ ἑκάστου φύσις αὕτη, περὶ ἧς οὐδὲν λέγει. οὐδὲν ἄρα περὶ φύσεως λέγει. Hier müssen wir einen ungerechtfertigten Tadel Karstens und Mullachs zurückweisen, wonach Ar. unsers Philosophen Meinung in ihr gerades Gegentheil verkehrt haben soll. Karsten sagt p. 191: Invertit ibi (d. h. in den Worten: τύχη δ' ἐπὶ τούτων) Empedoclis rationem pro φύσις in qua λόγος est ponens τύχη in qua nullus est λόγος. Dem gegenüber ist für's Erste festzuhalten, dass der Satz ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν für Empedokles vollständig zu Recht besteht. Man denke nur an die sonderbaren ersten Gebilde von lebenden Wesen, die erst allmählich vollkommener wurden; somit konnte Karsten nicht so ohne Weiteres sagen, Emp. habe eine φύσις in qua λόγος est anerkannt. Inwiefern dies wirklich der Fall, hat uns Ar. selbst gelehrt. Für's Zweite ist zu sagen, dass sich des Ar. Kritik hier wie so oft mehr an's Wort hält als an die Sache. „Bei diesem Begriff, sagt er, braucht man das Wort τύχη nicht λόγος. Empedokles hat also nicht den richtigen Terminus. Er sagt nicht über φύσις im Sinn meines (des Ar.) Systems, also auch nichts über das Werden des Einzelnen.“ Darin aber hat Ar. wieder objektiv Recht. Emp. gibt zur Erklärung des Werdens im Allgemeinen

die Begriffe der Mischung und Entmischung, aber eine Verknüpfung dieses Grundsatzes mit der Fortpflanzung der Einzeldinge hat er nicht versucht — οὐδὲν ἄρα λέγει περὶ φύσεως.

[195]) Gegentheilige Behauptungen bei Karsten p. 334. Met. I. 4. 985 a 31 ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν, οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσί μόνοις πυρὶ μὲν καθ' αὑτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι. Diese Beschränkung auf zwei Elemente erwähnt Ar. auch de gen. et corr. II. 3. 330 b 19 ἔνιοι δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν οἷον Ἐ. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο· τῷ γὰρ πυρὶ τἆλλα πάντα ἀντιτίθησι. Ob sich diese bestimmten Angaben so leicht aus der Welt schaffen lassen, als dies Winnefeld (die Philosophie des Empedokles S. 8) versucht, der sie einfach als irrthümlich bezeichnet und diesen Irrthum daraus ableitet, dass Empedokles das Feuer dem Range nach als das erste bezeichnet habe, lässt sich einem Autor wie Ar. gegenüber doch wohl mit Recht bezweifeln, selbst wenn wir jene Zweitheilung in unsern Berichten nirgends wiederfänden. So wissen wir wenigstens (Karsten 331), dass das Feuer im Sphairos den ersten Impuls zur Trennung gab.

[196]) Met. I. 3. 984 a 8 Ἐ. δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον, ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός. Ebenso Met. III. 4. 1000 b 19 πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων.

[197]) Met. III. 3. 998 a 30 Ἐ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχεῖά φησιν εἶναι, ἐξ ὧν τὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων.

[198]) Diese Schwierigkeit ist berührt Met. I. 8. 989 a 19 γιγνόμενα τε γὰρ ἐξ ἀλλήλων ὁρῶμεν ὡς οὐκ ἀεὶ διαμένοντος πυρὸς καὶ γῆς τοῦ αὐτοῦ σώματος. Ueber das scheinbare Werden aus einander cf. besonders de coelo III. 7.

[199]) Phys. I. 6. 189 a 15 βέλτιον δ' ἐκ πεπερασμένων (sc. ἀρχῶν) ὥσπερ Ἐ. ἢ ἐξ ἀπείρων· πάντα γὰρ ἀποδιδόναι οἴεται ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἐκ τῶν ἀπείρων. Phys. I. 4. Ende cf. de coelo III. 4. 302 b 19.

[200]) Karsten p. 337. Unklar sind Mullachs Worte z. d. v. Haec enim paria sunt et aequalia genere, aliud autem alio munere fungitur et sua cuique est indoles.

[201]) ib. 314. b 15 οὐ μὴν ἀλλ' ἐξ ὧν λέγουσιν οἱ πλείους ἀρχὰς ποιοῦντες μιᾶς, ἀδύνατον ἀλλοιοῦσθαι· τὰ γὰρ πάθη, καθ'

ἅ φαμεν τοῦτο συμβαίνειν, διαφοραὶ τῶν στοιχείων εἰσί, λέγω δ' οἷον θερμὸν ψυχρόν, λευκὸν μέλαν, ξηρὸν ὑγρόν, μαλακὸν σκληρὸν καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ὥσπερ καί φησιν 'Ε.

Ἠέλιον μὲν λευκὸν ὁρᾶν καὶ θερμὸν ἁπάντη ὄμβρον δ' ἐν πᾶσιν δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε ὁμοίως δὲ διορίζει καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

Demnach hatte Empedokles die einzelnen Elemente nach den Beschaffenheiten, die ihnen wesentlich sind, besprochen. Ueber die Unmöggkeit einer ἀλλοίωσις nach seinen Sätzen cf. de gen. et corr. II. 1. 329 b 2 Met. I. 8. 989 a 24.

[202]) de gen. et corr. II. 6. 333 a 35 ἀλλὰ μὴν οὐδ' αὔξησις ἂν εἴη κατ' 'Ε. ἀλλ' ἢ κατὰ πρόσθεσιν· πυρὶ γὰρ αὔξει τὸ πῦρ.

„αὔξει δὲ χθὼν μὲν σφέτερον γένος, αἰθέρα δ' αἰθήρ."

ταῦτα δὲ προστίθεται· δοκεῖ δ' οὐχ οὕτως αὔξεσθαι τὰ αὐξανόμενα.

Auch die Richtung des Wachsthums nach oben erklärt Empedokles und zwar durch das Streben der Elemente zu ihres Gleichen zu kommen, Erde strebt nach unten, Feuer nach oben, daher dort die Wurzeln. de anima II. 4. 415 b 28 'Ε. δ' οὐ καλῶς εἴρηκε τοῦτο προστιθεὶς τὴν αὔξησιν συμβαίνειν τοῖς φυτοῖς κάτω μὲν συρριζουμένοις διὰ τὸ τὴν γῆν οὕτω φέρεσθαι κατὰ φύσιν, ἄνω δὲ διὰ τὸ πῦρ ὡσαύτως. Gegen Karstens (p. 454) einnehmende Conjektur προσθέσει lässt sich nur bemerken, dass Ar. in seiner Polemik gegen diese Ansicht gar nicht auf die πρόσθεσις eingeht, sondern nur das dem Emp. vorrückt, er habe oben und unten nicht richtig angewendet, da für die Pflanze analog dem Thiere die Wurzel oder der Kopf oben sei, ferner es müsse die Pflanze durch das entgegengesetzte Streben der Elemente auseinander gerissen werden (Vorwürfe freilich von zweifelhafter Schärfe.)

[203]) Ar. deutet dies an: Phys. VIII. 1. 252 a 27 εἰ δὲ προσορίζεται τὸ ἐν μέρει, λεκτέον ἐφ' ὧν οὕτως, ὥσπερ ὅτι ἔστι τι ὃ συνάγει τοὺς ἀνθρώπους, ἡ φιλία, καὶ φεύγουσιν οἱ ἐχθροὶ ἀλλήλους· τοῦτο γὰρ ὑποτίθεται καὶ ἐν τῷ ὅλῳ εἶναι.

[204]) nach Met. I. 4. 985 a 5, wo Ar. zu dem Schlusse kommt, Emp. habe gewissermassen zuerst Gut und Böse als Prinzipien aufgestellt.

[205]) v. 69 u. 152 νείκεος ἔχθει; v. 80 νεῖκος δ' οὐλόμενον; seine Wirkungen. v. 126: ἐν δὲ κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται; schärfer noch v. 267—70, 185—6.

[206]) v. 204 τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μύρια θνητῶν
παντοίῃς ἰδέῃσιν ἀρήροτα θαῦμα ἰδέσθαι

was man nicht mit Karsten von jenen Missgestalten zu verstehen braucht, sondern θαῦμα ἰδέσθαι ist rein Homerisch. cf. jetzt Herzdorf. l. l.

[207]) Met. XII. 1075 b 2 ἀτόπως δὲ καὶ 'E. τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τἀγαθόν. αὕτη δ' ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη. μόριον γὰρ τοῦ μίγματος.

[208]) Man vergl.: v. 197—201; v. 191 seq.; v. 81 und besonders v. 86:

τὴν οὔτις διὰ παντὸς ἑλισσομένην δεδάηκε.

wo Unsichtbarkeit mit dem ganz sinnlichen ἑλίσσεσθαι unmittelbar verbunden.

[209]) Met. XII. 10. l. l. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἄφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος. τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτὸ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις.

[210]) Met. XIV. 4. 1091 b 10.

[211]) Met. I. 4. 985 a 21.

[212]) μῖγμα Met. XIV. 5. 1092 b 7; Phys. I. 4. 187 a 20; Met. XII. 2. 1069 b 22 wo er dieses μῖγμα seinem potenziell Seienden gleichstellt. ἕν Met. I. 4. sowie bei Emp. selbst.

[213]) Dies deutet auch Ar. an Met. III. 4. 1000 b 2 ὅταν γὰρ συνέλθῃ (sc. τὰ ἅπαντα), τότε δ' ἔσχατον ἵστατο νεῖκος. (v. 162.) und Met. XIV. 5. 1092 b 6 καίτοι καὶ ἐνυπάρχον καὶ μὴ ἐνυπάρχον φθείρει τὸ ἐναντίον οἷον τὸ νεῖκος (als Beispiel des μὴ ἐνυπάρχον) τὸ μῖγμα· καίτοι οὐκ ἔδει· οὐ γὰρ ἐκείνῳ (nach Bonitz) γε ἐναντίον. In den letzten Worten steckt eine fast kleinliche Reduzirung auf den aristotelischen Standpunkt. Entgegengesetztes zerstört sich gegenseitig; der Streit nicht Gegensatz des μῖγμα, sondern der Liebe. Doch ist ja das μῖγμα Werk der Liebe!

[214]) v. 64 ss.

δοίη δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις.
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει.

Karsten hat v. 1 willkürlich τοίη, v. 2 für ὀλέκει τε, das seiner vorgefassten Ansicht widersprach, αὔξει geschrieben und dem entsprechend auch das überlieferte θρυφθεῖσα beibehalten. Bei diesen Versen kann man unmöglich mit Panzerbieter, Stein und Steinhart an eine gleichzeitige Abwechslung von Werden und Vergehen denken (cf. Zeller 610 N.), da schon der zweite Vers in seiner Allgemeinheit (πάντων σύνοδος) diese Auffassung entschieden ausschliesst.

[215]) εἰ δὲ ἐνδέχεταί ποτε μηδὲν κινεῖσθαι, διχῶς ἀνάγκη τοῦτα συμβαίνειν· ἢ γὰρ ὡς Ἀναξαγόρας λέγει — ἢ ὡς Ἐ. ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν, κινεῖσθαι μὲν ὅταν ἡ φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις λέγων οὕτως· (v. 70—74)

> ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι
> ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
> τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
> ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
> ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητον κατὰ κύκλον.

δεῖ γὰρ ὑπολαβεῖν λέγειν αὐτὸν ᾗ δὲ τάδ' ἐνθένδε τὰ ἀλλάσσοντα.

Die Schreibung der Verse ist nach Bekker. ἀκίνητον κατὰ κύκλον nach Bergk. Karsten schreibt αἰὲν ἀκίνητα, was dem Ar. vorgelegen haben kann, da er Ruhe in den Zwischenzeiten aus diesen Versen erschloss, was nicht darin liegt. Indess kann man die Elemente trotz ihrer wesentlichen Unveränderlichkeit doch nicht stets unbewegt nennen, während ἀκίνητον κατὰ κύκλον gut die unveränderliche Gesetzmässigkeit des Kreislaufs bezeichnet. Die erklärenden Worte sind nach der gegebenen Form unverständlich. Karsten p. 196 (ebenso cod. F. H. J.) gibt τὸ γὰρ ᾗδὲ τάδ' ἀλλάσσοντα ἐνθένδε ἐκεῖσε λέγειν αὐτὸν ὑποληπτέον und bringt zur Noth einen Sinn heraus. Wenn Ar. nach unserer Lesart unrichtig aus diesen Versen Ruhe in den Zwischenpausen erschloss, so ist damit nicht gesagt, dass er sie blos in diesen Versen allein gefunden, und natürlich noch viel weniger, dass sie im Systeme nicht begründet sei.

[216]) Phys. VIII. 1. 252 a 7 τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον. Ebenso Phys. I. 4. 187 a 20 οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι ὥσπερ Ἐ. καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τὰ ἄλλα. διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τῷ τὸν μὲν περίοδον ποιεῖν τούτων, τὸν δ' ἅπαξ.

[217]) ἐπὶ νείκους bezeichnet also nicht eigentlich „Herrschaft des Streits", wie es Winnefeld S. 21. 4 meint, denn der Streit herrscht nur, wenn ihm die Trennung vollständig gelungen, sondern es ist ein allmähliches Ueberwiegen seiner Macht.

[218]) Zu widersprechen scheint de coelo III. 2. 301 a 14 πειρῶνται δὲ καὶ ἄλλοι συγκρίνοντές πως πάλιν κινεῖν καὶ διακρίνειν. ἐκ διεστώτων δὲ καὶ κινουμένων οὐκ εὔλογον ποιεῖν τὴν γένεσιν. διὸ καὶ Ἐ. παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς φιλότητος. οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστῆσαι τὸν οὐρανὸν ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων, ὥστε ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου. Die Stelle ist indess so eigenthümlich, dass ich darin kein gültiges, objectives Zeugniss erblicken kann. Für's Erste ist es befremdend und räthselhaft, wie Ar. hier γένεσις ἐπὶ τῆς φιλότητος läugnen kann, die er in dem nemlichen Kapitel (300 b· 29) behauptet. Für's Zweite scheint es einleuchtend, dass Ar. die Unmöglichkeit, die Welt aus getrennten Elementen entstehen zu lassen, nur für die Voraussetzungen seines Systems, nicht für Empedokles bewiesen hat. Er sagt (300 b 19): Wenn die Elemente getrennt sind, dann ruht jedes an dem ihm eigenen Orte, sie nehmen also dieselbe Ordnung ein wie jetzt, die schweren in der Mitte, die leichten nach aussen hin. Für Empedokles bestand eine solche Ordnung nicht und ist somit gerade der eigentlich beweisende Satz: ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν κ. τ. λ. nicht zutreffend. Wir glauben demnach, dass Ar. hier bei Emp. eine Bestätigung seiner Ansicht fand, die unzulässig ist. Aus den erhaltenen Versen können wir leider die Sache nicht entscheiden. Die meisten gehen gerade auf die Entwicklung der Welt aus den getrennten Elementen (Zeller 535. 1. 2.) Zellers auf unsere Stelle gestützte Darstellung dürfte kaum korrekt sein. „Mit der Zeit," meint er, „sei der Hass im Sphairos herangewachsen und habe die Elemente zertheilt. Nachdem die Trennung vollendet, sei die Liebe hinzugetreten etc." Hiemit wäre gerade was Ar. läugnet, gesetzt.

[219]) Met. III. 4. 1000 a 24 καὶ γὰρ ὅνπερ οἰηθείη λέγειν ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὐτῷ (eine Anerkennung, die der Philosoph dem Zusammenhang zu danken hat; Aristoteles spricht von der Schwierigkeit, wie sich bei gleichen Prinzipien die Verschiedenheit der ewigen und der vergänglichen Naturen erklären lasse. Emp. entrinnt dieser, indem ihm ausser den Elementen Alles vergänglich ist.) Ἐ. καὶ οὗτος ταὐτὸν πέπονθε. τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν οὐδὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνὸς (hier = σφαῖρος; sonst nennt Ar. auch die φιλία als Ursache der Einigung ἕν Met. III. 4. 1001 a 13, X. 2. 1053 b 15) ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι πλὴν ὁ θεός· λέγει γοῦν· (v. 128.)

„ἐξ ὧν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω
δένδρεα δ'ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες
θῆρες τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες"

(Ar. scheint die Verse, die sich doch wahrscheinlich auf die Elemente beziehen, von den bewegenden Kräften verstanden zu haben. Noch unrichtiger der Autor von de mundo c. 6. 399 b 25 von einem ganz unempedokleischen Gotte.) καὶ χωρὶς δὲ τούτων δῆλον· εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς αὐτός φησιν· ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' ἔσχατον ἵστατο νεῖκος.

[220]) Winnefeld S. 20 dreht das Verhältniss um, wenn er meint, die Wirbelbewegung entstehe im Sphairos und daraus bilde sich unsere Welt. Dagegen auch Karsten p. 392, der seinerseits mit Unrecht gegen bestimmte empedokleische und aristotelische Zeugnisse diese periodische Veränderung des Weltganzen als blossen Wechsel der Entstehung und Zerstörung einzelner Gebilde fasst. p. 382.

[221]) Auch de gen. et corr. II. 6. 333 b 20 καίτοι τά γε στοιχεῖα διακρίνει οὐ τὸ νεῖκος ἀλλὰ ἡ φιλία τὰ φύσει πρότερα τοῦ θεοῦ. Naturgemäss früher als der Gott-Sphairos sind für Ar. die Elemente für sich als Bestandtheile der Mischung. Die Eingangs-Worte deuten auch auf den Widerspruch hin, dass die Liebe trennt, nicht der Streit. Zugleich scheint angedeutet, dass der Sphairos das Erste war, obwohl sich Emp. hierüber nicht klar kann ausgesprochen haben. cf. de gen. et corr. I. 1. 315 a 19 ἄδηλον δὲ καὶ πότερον αὐτῶν ἀρχὴν θετέον τὸ ἓν ἢ τὰ πολλά κ. τ. λ. Das Weitere beruht auf seinen eigenen Begriffen von ὕλη und φύσει πρότερον. Strenggenommen sollte sich der periodische Wechsel in's Unendliche auch nach rückwärts erstrecken.

[222]) Met. III. 4. 1000 b 3 διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει. ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.

γαίῃ μὲν γάρ, φησί, γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον
στοργῇ δὲ στοργὴν νεῖκος δέ τε νείκει λυγρῷ.
Dieselben Verse (378—80 Mull.) de anima I. 2. 404 b 13.

[223]) Met. III. 4. 1000 b 12 καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν.

ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη,
ἐς τιμάς δ'ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρελήλαται ὅρκου.

ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὂν μεταβάλλειν· αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ.

[224]) Phys. II. 4. 196 a 17 ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκείνων γέ τι ᾤοντο εἶναι τὴν τύχην οἷον φιλίαν ἢ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ πῦρ ἢ ἄλλο γέ τι τῶν τοιούτων· ἄτοπον οὖν εἴτε μὴ ὑπελάμβανον εἶναι εἴτε οἰόμενοι παρέλειπον καὶ ταῦτ' ἐνίοτε χρώμενοι, ὥςπερ Ἐ. οὐκ ἀεὶ τὸν ἀέρα ἀνωτάτω ἀποκρίνεσθαί φησιν, ἀλλ' ὅπως ἂν τύχῃ· λέγει γοῦν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ. (v. 260.)

ὡς οὕτω συνέκυρσε θέων τότε πολλάκι δ' ἄλλως καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων ἀπὸ τύχης γενέσθαι τὰ πλεῖστά φησι. cf. de part. an. I. 1. 640 a 19.) Ebenso de gen. et corr. II. 6. 334 a 1 διέκρινε μὲν γὰρ τὸ νεῖκος. ἠνέχθη δ' ἄνω ὁ αἰθὴρ οὐχ ὑπὸ τοῦ νείκους, ἀλλ' ὁτὲ μέν φησιν ὥςπερ ἀπὸ τύχης „οὕτω γὰρ συνέκυρσε κ. τ. λ.“ ὁτὲ δέ φησι πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι, ὁ δ' αἰθήρ φησι „μακρῇσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις“ (wofür wohl mit Scaliger und Karsten ῥοίζοις.)

Die Einführung des Ar. scheint doch zu erweisen, dass die beiden Halbverse an verschiedenen Stellen gestanden und deshalb nicht mit Mullach verbunden werden dürfen. cf. Phys. II. 8. 198 b 11.

[225]) Phys. II. 8. 198 b 29 ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥςπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίγνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως. ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται καθάπερ Ἐ. λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα.

[226]) v. 321.

οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες
τοὺς μὲν πῦρ ἐξέπεμπ' ἐθέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι.
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οὔτ' αὖ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

[227]) Jene βουγενῆ ἀνδρόπρωρα meint er (Phys II. 8—9) könnten höchstens Missgeburten sein in Folge der Corruption einer Ursache z. B. des Samens. Ueberdies müsse zuerst ein Samen entstehen, nicht sofort das Thier. Denn was Emp. als οὐλοφυές μὲν πρῶτα bezeichne, sei nichts anderes als Same. Ausserdem hätte er auch für die Pflanzenwelt

ähnliche Missbildungen statuiren müssen. In summa: ὅλως ἀναιρεῖ ὁ οὕτω λέγων τὰ φύσει τε καὶ φύσιν (ib. 199 b 14).

[228]) cf. die schon zitirte Stelle de coelo III. 2. 300 b 29 und de anima III. 6. 430 a 28 derselbe Vers in der Form ᾗ πολλῶν μὲν κ. τ. λ. mit dem Zusatze: ἔπειτα συντίθεσθαι τῇ φιλίᾳ. Der Vers auch de an. gen. I. 18. 722 b 19 ᾗ πολλαὶ μὲν κ. τ. λ., wo auf die Unmöglichkeit hingewiesen ist, dass solch' getrennte Körpertheile lebend bleiben. Empedokles indess hat diese Vorstellung der Entstehung der lebenden Wesen weiter ausgeführt. Denn jene „nackenlose Köpfe" erhalten ihre Ergänzung durch Arme getrennt von der Schulter und sogar Augen aus der Stirne genommen, die einsam umherirren (v. 308—9). Die Zusammensetzung dieser irrenden Glieder ergibt überreiche Bildungen mit Doppel-Gesicht und Doppel-Brust und die Ergänzung jenes βουγενῆ ἀνδρόπρωρα durch βούκρανα ἀνδροφυῆ etc. v. 313—16. Alles Effekte des widerstrebenden Streits, der im Einzelnen stets die Liebe zu hindern sucht.

[229]) de gen. et corr. II. 7. 334 a 18 ὅσοι δὲ μὴ ποιοῦσιν ἐξ ἑκάστου πλὴν ὡς ἐκ τοίχου πλίνθους, ἄτοπον πῶς ἐξ ἐκείνων ἔσονται σάρκες καὶ ὀστᾶ καὶ τῶν ἄλλων ὁτιοῦν. und dann a 25 ἀλλὰ δὴ καὶ σὰρξ ἐξ αὐτῶν γίνεται καὶ μυελός. ταῦτα δὲ γίνεται πῶς; ἐκείνοις τε γὰρ τοῖς λέγουσιν ὡς Ἐ. τίς ἔσται τρόπος; ἀνάγκη γὰρ σύνθεσιν εἶναι ὡς ἐκ πλίνθων καὶ λίθων τοῖχος καὶ τὸ μῖγμα μὲν τοῦτο ἐκ σωζομένων μὲν ἔσται τῶν στοιχείων, κατὰ μικρὰ δὲ παρ' ἄλληλα συγκειμένων.

[230]) de coelo III. 6. 305 a 1 εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις (sc. τῶν στοιχείων) ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἵσταται ἢ διαιρετὸν μὲν οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε καθάπερ ἔοικεν Ἐ. βούλεσθαι λέγειν.

Hierauf hauptsächlich gestützt — denn die paar Stellen aus Plutarch und Stobaeus gaben hiezu sicher keinen Grund, scheinen überdies bloss auf die Art hinzudeuten, wie die Elemente im Sphairos, der als Weltanfang gesetzt ist, real existirten, nemlich eben in kleinen Massen, und das στοιχεῖον πρὸ στοιχείων bezeichnet wohl nur das Schwanken utrum prius cf. N. 221 — hat Karsten p. 339 einen phantastischen Unterschied von höhern Elementen, die im eigentlichen Sinn Stoff für Alles seien, und den sichtbaren statuiren wollen, welche in sterbliches Gewand gehüllt uns erscheinen. Freilich Empedokles so wenig als Ar. weiss etwas von solcher Zweiheit. Dieses διαιρετὸν μὲν οὐδέποτε μέντοι διαιρεθησόμενον, das Ar. ganz

in seiner Terminologie nur äusserst vorsichtig dem Emp. zuschreibt, ist eine Art δυνάμει ὄν, ähnlich wie Ar. in jeder Linie unendlich viele Punkte κατὰ δύναμιν zugibt, ohne dass sie je herausgenommen werden könnten. Indess spricht Ar. ausdrücklich von den ungewordenen Elementen des Emp. de gen. et corr. I. 8. 325 b 19 Ἐμπεδοκλεῖ δὲ τὰ μὲν ἄλλα φανερὸν ὅτι μέχρι τῶν στοιχείων ἔχει τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθοράν, αὐτῶν δὲ τούτων πῶς γίνεται καὶ φθείρεται τὸ σωρευόμενον μέγεθος, οὔτε δῆλον οὔτε ἐνδέχεται λέγειν αὐτῷ μὴ λέγοντι καὶ τοῦ πυρὸς εἶναι στοιχεῖον, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων, womit Karstens Hypothese abgethan ist.

[231]) de resp. 7. 473 a 15 λέγει δὲ περὶ ἀναπνοῆς καὶ Ἐ. οὐ μέντοι τίνος γ'ἕνεκα.

[232]) ib. 14. 477 a 32 vergl. mit v. 244 Karst. aus Theophrast de caus. plant. I. c. 22.

[233]) So Ar. Eth. Nic. VIII. 1. 1155 b 6 ἐξ ἐναντίας δὲ τούτοις ἄλλοι τε καὶ Ἐ. τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι. Darauf läuft auch jenes Geschichtchen hinaus, er habe die Vorliebe einer Hündin für einen bestimmten Ziegelstein durch die Gleichheit eines Theils ihrer Snbstanz erklärt (Eth. Eud. VII. 1. 1235 a 9, Magn. Moral. II. 11. 1208 b 11), worin mit Karsten p. 304 blosse Verspottung des Philosophen zu sehen ich keine Veranlassung finde.

[234]) de sensu c. 10 p. 651 ed. Schneid. διαριθμησάμενος γὰρ ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν, ἐπὶ τέλει προςέθηκεν ὡς „ἐκ τούτων πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδονται καὶ ἀνιῶνται. (v. 381–82 Karst.) διὸ καὶ αἵματι μάλιστα φρονεῖν· ἐν τούτῳ γὰρ μάλιστα κεκρᾶσθαι τὰ στοιχεῖα τῶν μερῶν.

[235]) de an. I. 2. 6. 404 b 8 ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων (sc. ἀπέβλεψαν) οὗτοι δὴ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχὰς οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥςπερ Ἐ. μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων λέγων οὕτως seq. v. 378—80.

[236]) de an. I. 5. 409 b 23 nach einleitenden Worten sagt er: τίθενται γὰρ γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὥςπερ ἂν εἰ τὴν ψυχὴν τὰ πράγματα τιθέντες. (Hierin liegt schon die erweiterte Auffassung eines Grundsatzes, der in ziemlicher Unbestimmtheit

in Hinsicht auf elementare Gleichheit des Seienden und Denkenden aufgestellt war!) οὐκ ἔστι δὲ μόνα ταῦτα, πολλὰ δὲ καὶ ἕτερα, μᾶλλον δ'ἴσως ἄπειρα τὸν ἀριθμὸν τὰ ἐκ τούτων. ἐξ ὧν μὲν οὖν ἐστιν ἕκαστον τούτων, ἔστω γινώσκειν τὴν ψυχὴν καὶ αἰσθάνεσθαι. ἀλλὰ τὸ σύνολον τίνι γνωριεῖ ἢ αἰσθήσεται, οἷον τί θεὸς ἢ ἄνθρωπος ἢ σὰρξ ἢ ὀστοῦν; ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν συνθέτων. οὐ γὰρ ὁπωσοῦν ἔχοντα τὰ στοιχεῖα τούτων ἕκαστον ἀλλὰ λόγῳ τινὶ καὶ συνθέσει καθάπερ φησὶ καὶ Ἐ. τὸ ὀστοῦν. (v. 211.)

ἡ δὲ χθὼν ἐπίηρος ἐν εὐτύκτοις χοάνοισιν
τὰ δύο τῶν ὀκτὼ μερέων λάχε Νήστιδος αἴγλης
τέσσαρα δ' Ἡφαίστοιο. τὰ δ' ὀστέα λεῦκ' ἐγένοντο.

οὐδὲν οὖν ὄφελος εἶναι τὰ στοιχεῖα ἐν τῇ ψυχῇ, εἰ μὴ καὶ οἱ λόγοι ἐνέσονται καὶ ἡ σύνθεσις· γνωριεῖ γὰρ ἕκαστον τὸ ὅμοιον, τὸ δὲ ὀστοῦν ἢ τὸν ἄνθρωπον οὐδέν, εἰ μὴ καὶ ταῦτ' ἐνέσταί κ. τ. κ. (Νήστιδος Αἴγλης ist immerhin lästig, doch kann ich Winnefelds (S. 35. 4) Corjektur Νήστιδος ἠδε 'Αἴγλης mit Auswerfung von μερέων nicht billigen, da sonst gar kein Theil Erde in der Mischung wäre. Indess ist es ziemlich unwichtig, wie Emp. die Mischungsverhältnisse ordnete.

[237]) Met. IV. 5. 1009 b 17 καὶ γὰρ Ἐ. μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν·

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισι

καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει·

ὅσσον ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται.

Dieselben Verse, den letzten verstümmelt, gibt Ar. auch de an. III. 3. 427 a 21 und schliesst daraus, Emp. habe Wahrnehmen und Denken für dasselbe erklärt. Aus diesen Versen hat er's jedenfalls mit Unrecht erschlossen, so wenig auch Empedokles theoretisch einen Unterschied zwischen beiden begründen konnte. So auch Dr. Hollberg, Progr. Joachimsthaler Gymn. 1853. p 21.)

[238]) de an. I. 5. 8. Derselbe Grundsatz ist de gen. et corr. I. 7. 322 b 3 auf alle Physiologen angedehnt mit einziger Ausnahme des Demokrit.

Die übrigen Einwände gegen die Psychologie des Empedokles mag es genügen, hier einfach anzudeuten; so warum Knochen, Sehnen etc. nicht gleichfalls das ihnen Homogene erkenne; wie es komme, dass die einzelnen Elemente, die doch etwas Göttliches sind, weniger erkennen, als das nächste beste, aus ihnen bestehende Wesen; warum nicht Alles

eine Seele hat (ein Einwand, der den Empedokles selbst in der einzig berechtigten Form, weshalb nicht Alles denke, nicht trifft. Denn er sagt: πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν. cf. de plantis I. 1 u. 2. 815). Endlich hält er ihm vor, er habe sich über Täuschung nicht erklärt, die er wohl in dem Berühren des Unähnlichen hätte finden müssen (de an. III. 3. 427 a 23). Richtiger wohl in der geringern Vollkommenheit der Mischung. Besser trifft er seinen Gedanken de an. I. 4. 408 a 13, als Mischungsverhältniss der Elemente könne man die Seele nicht denken, weil es deren verschiedene gibt und sohin viele Seelen im Körper wären, oder empedokleisch gefasst, es müssen viele Theile des Körpers erkennen, nicht bloss das Blut, das wohl die vollkommenste, nicht die einzige Mischung der Elemente ist.

[239]) de gen. et corr. I. 8. 324 b 25 τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰςιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας, ἔτι δὲ ὁρᾶσθαι διά τε ἀέρος καὶ ὕδατος καὶ τῶν διαφανῶν διὰ τὸ πόρους ἔχειν ἀοράτους μὲν διὰ μικρότητα πυκνοὺς δὲ καὶ κατὰ στοῖχον καὶ μᾶλλον ἔχειν τὰ διαφανῆ μᾶλλον. οἱ μὲν οὖν ἐπί τινων οὕτω διώρισαν, ὥςπερ καὶ Ἐ. οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ποιούντων καὶ πασχόντων, ἀλλὰ καὶ μίγνυσθαί φασιν, ὅσων οἱ πόροι σύμμετροι πρὸς ἀλλήλους εἰσίν.

[240]) de resp. 7. 473, wo die Verse des Emp. selbst gegeben sind. Dem Ausdruck entspricht es am besten an ein Athemholen durch die am ganzen Körper vertheilten Aederchen zu denken, während Ar. zweifelt, ob er blos durch die Nase oder durch Mund und Nase wolle athmen lassen. cf. Karsten p. 246.

[241]) de sensu 2. 437 b 10 ἐπεὶ εἴγε πῦρ ἦν (ὁ ὀφθαλμός) καθάπερ Ἐ. φησι καὶ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται καὶ συνέβαινε τὸ ὁρᾶν ἐξιόντος ὥςπερ ἐκ λαμπτῆρος τοῦ φωτός, διὰ τί οὐ καὶ ἐν τῷ σκότει ἑώρα ἂν ἡ ὄψις; — Ἐ. δ' ἔοικε νομίζοντι ὁτὲ μὲν ἐξιόντος τοῦ φωτὸς, ὥςπερ εἴρηται πρότερον, βλέπειν· λέγει γοῦν οὕτως· (folgt v. 220—229.) ὁτὲ μὲν οὖν οὕτως ὁρᾶν φησιν, ὁτὲ δὲ ταῖς ἀπορροαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων.

[242]) cf. Karsten 230—31. de gen. an. V. 1. 779 b 15. Hierin liegt zugleich eine Art Antwort auf die Frage des Ar., warum man nicht auch bei Nacht sehe (vorige N.). cf. Probl. XIV. 14. 910.

[243]) de sensu 3. 440 a 15 cf. Zeller 618. 3. Zum Schlusse muss noch constatirt werden, dass Ar. den Empedokles, was schon bisher

evident geworden sein dürfte, auffallend oft tadelt. Man vergl. Met. I. 10. 993 a 15 ψελλίζεσθαι durch ihn illustrirt, Met. I. 4. 985 a 4, de part. an. I. 1. 642, besonders aber Rhet. III. 5. 1407 a 31 τρίτον μὴ ἀμφιβόλοις (sc. ὀνόμασι λέγειν)· ταῦτα δὲ, ἂν μὴ τἀναντία προαιρῆται, ὅπερ ποιοῦσι ὅταν μηθὲν μὲν ἔχωσι λέγειν, προςποιῶνται δέ τι λέγειν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ἐν ποιήσει λέγουσι ταῦτα οἷον Ἐμπεδοκλῆς· φενακίζει γὰρ τὸ κύκλῳ πολὺ ὂν καὶ πάσχουσιν οἱ ἀκροαταὶ ὅπερ οἱ πολλοὶ παρὰ τοῖς μάντεσιν· ὅταν γὰρ λέγωσιν ἀμφίβολα, συμπαρανεύουσι; ein Vorwurf, den man in seiner Berechtigung kaum prüfen kann. Illustrirt wird diese dichterische Wortphilosophie durch Meteor. II. 3. 357 a 24 er habe das Meer den Schweiss der Erde genannt, als habe er damit eine wissenschaftliche Bestimmung gegeben. Für uns stellt sich das Urtheil über Emp. freilich anders, wenn wir an die Menge physikalischer Erklärungen denken, die er zuerst gegeben, an seine Theorie der Sinneswahrnehmung etc.

[244]) de coelo III. 4. 303 a 4; de gen. an. II. 6. 742 b 20; IV 1. 764 a. 6; Meteor. II. 7. 365 a 19; de vesp. 2. 470 b 28.

[245]) ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανίᾳ παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως· οὐδένα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον, ὥστε τὸ πῦρ ἓν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον, ἀλλὰ μόνον τὰ καλὰ καὶ τὰ φαινόμενα διὰ συνήθειαν, ταῦτ' ἐνίοις διὰ τὴν μανίαν οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν. Λεύκιππος δὲ ἔχειν ᾤετο λόγους, οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναιρήσουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων· ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἓν κατασκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὖσαν ἄνευ κενοῦ τό τε κενὸν μὴ ὂν καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι. τὸ γὰρ κυρίως ὂν παμπληθὲς ὄν. ἀλλ' εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν, ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.

[246]) Diese Bestimmung floss gleichfalls aus der eleatischen Theorie, der von Ar. sogenannten Dichotomie des Zeno Phys. I. 3. Ende ἔνια δ'ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτέροις, τῷ μὲν ὅτι πάντα ἕν, εἰ τὸ ὂν ἓν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν (d. h. das Leere), τῷ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη. Zu vergl. de coelo III. 4. 303 a 3 μεγέθει δ' ἀδιαίρετα.

[247]) degen. et corr. ib. 325 a 31 ταῦτα δὲ ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι) καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυό-

μενα δὲ φθοράν· ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν, ᾗ τυγχάνουσιν ἁπτόμενα. ταύτῃ γὰρ οὐχ ἓν εἶναι· καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν.

248) ib. a 34 ἐκ δὲ τοῦ κατ' ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος οὐδ' ἐκ τῶν πολλῶν ἕν. und de coelo III. 4. 5 οὔτ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίγνεσθαι οὔτ' ἐκ πολλῶν ἓν ἀλλὰ τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι.

249) ib. 325 b 1 ἀλλ' ὥςπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ τῶν ἄλλων τινές φασι πάσχειν διὰ πόρων, οὕτω πᾶσαν ἀλλοίωσιν καὶ πᾶν τὸ πάσχειν τοῦτον γίνεσθαι τὸν τρόπον, διὰ τοῦ κενοῦ γινομένης τῆς διαλύσεως καὶ τῆς φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ τῆς αὐξήσεως ὑπειςδυομένων στερεῶν.

250) Met. I. 4. 985 b 4 Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὂν τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν, διὸ καὶ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ σῶμα (nach der unerlässlichen Umstellung statt τὸ κενὸν τοῦ σώματος.)

251) Phys. IV. 6. 213 a 31 οὔκουν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἔστι τι ὁ ἀὴρ (um die Existenz des Leeren zu widerlegen) ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερόν τι τῶν σωμάτων οὔτε χωριστὸν οὔτε ἐνεργείᾳ ὄν, ὃ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα ὥστ' εἶναι μὴ συνεχές καθάπερ λέγουσι Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος καὶ πολλοί κ. τ. λ.

252) Phys. IV. 6. 213 b 4—12 den Satz τὴν γὰρ διαφορὰν, δι' ἣν οὐκ ἂν εἴη τό λεχθὲν, οὐκ ἔστιν εἰπεῖν wird man so verstehen müssen: Der Unterschied von mehr oder weniger Dichtem, wovon das eine immerhin einen Körper aufnehmen kann, lässt sich gegen Demokrit nicht anwenden, da dieser anf dem Begriffe πλῆρες in aller Strenge besteht. Gäbe er diesen Unterschied zu, so wäre der Schluss unrichtig: εἰ δὲ δέξαιτο καὶ ἔσται δύο ἐν τῷ αὐτῷ ἐνδέχοιτ' ἂν καὶ ὁποσαοῦν εἶναι ἅμα σώματα.

253) ib. b 15—22.

254) Met. I. 4. 985 b 12 τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέ-

γουσι, σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. κ. τ. λ. Folgt nähere Erklärung. Dasselbe Met. VIII. 2. 1042 b 11.

[255]) Daher sagt Ar. statt ἄτομα oder ἀδιαίρετα μεγέθη (ersteres Phys. I. 3. 187 a 3, Met. VII. 13. 1039 a 19, letzteres de gen. et corr. I. 8. 326 a 10) geradezu blos σχήματα Phys. III. 4. 203 a 21; τὰ πρῶτα σχήματα de resp. 4. 472 a 4, oder verbunden ἄτομα καὶ σχήματα de an. I. 2. 404 a 2 (cf. Bonitz s. v. Δημόκριτος aber de ins. lin. 969 a 21 scheint unrichtig zitirt, da sich dort τὰ ἀμερῆ findet, nicht αἱ ἄτομοι und ib. a 17 nicht von Demokrit handelt). An mehreren Stellen erwähnt er auch blos den Gestaltsunterschied. de coelo I. 7. 275 b 32 διώρισται μὲν γὰρ τοῖς σχήμασι, ib. III. 4. 303 a 11, de gen. et corr. I. 8. 325 b 18 ἀδιαίρετα τὰ πρῶτα τῶν σωμάτων σχήματι διαφέροντα μόνον, ib. 326 a 15.

[256]) Phys. I. 5. 1. 188, cf. Phys. I. 2. 184 b 21 εἰ δὲ πλείους (τὰς ἀρχὰς), ἢ πεπερασμένους ἢ ἀπείρους, καὶ εἰ πεπερασμένας πλείους δὲ μιᾶς, ἢ δύο ἢ τρεῖς ἢ τέτταρας ἢ ἄλλον τινὰ ἀριθμόν, καὶ εἰ ἀπείρους ἢ οὕτως ὥςπερ Δημόκριτος τὸ γένος ἓν σχήματι δὲ ἢ εἴδει διαφερούσας ἢ καὶ ἐναντίας. Bonitz, Aristotol. Studien IV. S. 380, constatirt nach σχήματι δὲ mit Recht eine Lücke; doch dürfte es schon genügen, zu ergänzen: σχήματι δὲ διαφερούσας ἢ εἴδει, weil Ar. häufig blos dies eine Merkmal zur Bezeichnung der Atome verwendet.

[257]) de gen. et corr. I. 2. 315 a 34 ὅλως δὲ παρὰ τὰ ἐπιπολῆς περὶ οὐθενὸς οὐθεὶς ἐπέστησεν ἔξω Δημοκρίτου, οὗτος δ᾽ ἔοικε μὲν περὶ ἁπάντων φροντίσαι, ἤδη δὲ ἐν τῷ πῶς διαφέρει — Δημό. δὲ καὶ Λεύκ. ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι, διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν, τάξει δὲ καὶ θέσει ἀλλοίωσιν. ἐπεὶ δ᾽ ᾤοντο τἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συγκειμένου τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ καὶ μετακινεῖσθαι μικροῦ ἐμμιγνυμένου καὶ ὅλως ἕτερον φαίνεσθαι ἑνὸς μετακινηθέντος· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγῳδία καὶ κωμῳδία γίνεται γραμμάτων. Eine gute gedrängte Darstellung dieses Punktes, wie der ganzen atomistischen Lehre in ihren Grundzügen, gibt fr. 202 aus der Schrift περὶ Δημοκρίτου.

[258]) de coelo I. 7. 275 b 31 τὴν δὲ φύσιν εἶναί φασιν αὐτῶν μίαν ὥςπερ ἂν εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένον. Wenn ihre Natur eine ist, muss sie qualitätslos sein, daher der Vergleich nur zulässig ist, insoferne er das nicht vorstellbare versinnlicht. Ebenso Phys. I. 2. τὸ γένος ἕν. de gen. et corr. I. 8. 326 a 8 erschliesst es Ar. ἀναγκαῖον ἀπαθές τε ἕκαστον λέγειν τῶν ἀδιαιρέτων (οὐ γὰρ οἷόντε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ) καί μηθενὸς ποιητικὸν πάθους· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε σκληρὸν οἷόν τ' εἶναι und polemisirt dann heftig dagegen, dass er die Wärme der runden Gestalt vorbehalten, was allerdings nicht consequent war.

[259]) de gen. et corr. I. 7. 323 b 10 Δη. δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, ἀλλὰ κἂν ἕτερα ὄντα ποιῇ τι εἰς ἄλληλα, οὐχ ᾗ ἕτερα ἀλλ' ᾗ ταὐτόν τι ὑπάρχει, ταύτῃ τοῦτο συμβαίνειν αὐτοῖς.

[260]) de an. III. 2. 426 a 20 zusammengehalten mit de gen. et corr. I. 2. 315 b 32, wo er schliesst: διὸ καὶ χροιὰν οὔ φησιν εἶναι· τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι.

[261]) Darauf führt Met. IV. 5. 1009 b 1 ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθε. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, ὥστ' (mit Umstellung der Sätze) εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ· τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν· καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ ἄδηλον. οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημ. γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γε ἄδηλον, ein Satz, der gewiss keine Läugnung alles Wissens à la Gorgias enthält, sondern dem Zusammenhang nach recht wohl von den Sinneswahrnehmungen gesagt sein kann. cf. Zeller I. 705. 2 u. 706. 1 nach Theophrast.

[262]) de gen. et corr. I. 8. 326 a 9 καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δ. ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων.

[263]) de coelo IV. 2. 308 b 29. Hauptsatz: τὸ γὰρ κενὸν ἐμπεριλαμβανόμενον κουφίζειν τὰ σώματα.

[264]) de coelo III. 4. 303 a 12 ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τό σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐθὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν. ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τἄλλα μεγέθει τε καὶ μικρότητι διεῖλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἷον πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων (d. h. aller σχήματα τῶν ἀτόμων) und weiterhin in der Polemik dagegen.

[265]) de coelo III. 2. 300 b 9 διὸ καὶ Δημοκρίτῳ καὶ Λευκίππῳ τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις; cf. Met. XII. 6. 1071 b 31.

[266]) Met. XII. 2. 1069 b 22 καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν· ἦν ὁμοῦ πάντα δυνάμει ἐνεργείᾳ δ᾽ οὔ, was natürlich nicht des Demokrit eigene Worte sind. Zeller I. 709. 1 gegen Mullach und Heimsoeth.

[267]) Phys. VIII. 1. 252 a 32 ὅλως δὲ τὸ νομίζειν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἱκανήν, ὅτι ἀεὶ ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται, οὐκ ὀρθῶς ἔχει ὑπολαβεῖν, ἐφ᾽ ὃ Δημ. ἀνάγει τὰς περὶ φύσεως αἰτίας, ὡς οὕτω καὶ τὸ πρότερον ἐγίνετο, τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν κ. τ. λ.

[268]) Met. I. 4. 985 b 19 περὶ δὲ κινήσεως ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὖσι καὶ οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν· de coelo III. 2. 3.

[269]) Ar. wollte daher Phys. II. 4. 196 a 24 (εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν) das αὐτόματον nicht so verstanden haben, sondern damit nur den Mangel eines Grundes tadeln, wie man ihn für die Einzelwesen nachzuweisen bemüht ist. (cf. ib. a 28 καὶ μάλα τοῦτο θαυμάσαι ἄξιον· λέγοντες γὰρ τὰ μὲν ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀπὸ τύχης μήτε εἶναι μήτε γίγνεσθαι ἀλλ᾽ ἤτοι φύσιν ἢ νοῦν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον εἶναι τὸ αἴτιον . . . . . τὸν δὲ οὐρανὸν καὶ τὰ θειότατα τῶν φανερῶν ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου γενέσθαι, τοιαύτην δὲ αἰτίαν μηδεμίαν εἶναι οἵαν τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν.) Ar. spricht ja in demselben Kapitel von ihrer Verwerfung jeglichen Zufalls, wornach sie stets eine Ursache angaben, wenn sie auch nur in zufälligem Zusammenhang mit der zu begründenden Thatsache stand (ib. 195 b 35 vergl. mit fr. mor. 14, Mull. p. 341).

[270]) de an. gen. II. 6. 742 b 17 οὐ καλῶς δὲ λέγουσιν οὐδὲ τοῦ διὰ τί, τὴν ἀνάγκην ὅσοι λέγουσιν, ὅτι οὕτως ἀεὶ γίγνεται, καὶ ταύτην εἶναι νομίζουσιν ἀρχὴν ἐν αὐτοῖς, ὥςπερ Δημ. ὁ Ἀβδηρίτης, ὅτι τοῦ μὲν ἀεὶ καὶ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή, τὸ δὲ διὰ τί ἀρχή, τὸ δ'ἀεὶ ἄπειρον, ὥστε τὸ ἐρωτᾶν τὸ διὰ τί τῶν τοιούτων τινὸς τὸ ζητεῖν εἶναί φησι τοῦ ἀπείρου ἀρχήν, was neben Phys. VIII. 1 (N. 267) beweist, dass Demokrit der ἀνάγκη grosse Ausdehnung im Gebiet der ganzen Natur einräumte.

[271]) de coelo I. 7. 275 b 29 und am Schlusse: ὥστ' οὔτε κοῦφον ἁπλῶς οὐδὲν ἔσται τῶν σωμάτων, εἰ πάντ' ἔχει βάρος· εἰ δὲ κουφότητα βαρὺ οὐδέν.

[272]) Phys. III. 1. Anf. ἀλλ' ὅσοι μὲν ἀπείρους τε κόσμους εἶναί φασι καὶ τοὺς μὲν γίγνεσθαι τοὺς δὲ φθείρεσθαι τῶν κόσμων, ἀεί φασιν εἶναι κίνησιν. Er polemisirt dagegen de coelo I. 8, ohne auf Demokrit neues Licht zu werfen.

[273]) de coelo II. 13. 294 b 13. Die ganze Begründung in ihrer Ausführlichkeit, namentlich aber der Schlussatz: ὅτι δὲ δύναται πολὺ βάρος φέρειν ἀπολαμβανόμενος καὶ μένων ὁ ἀὴρ τεκμήρια πολλὰ λέγουσι veranlasst, dieselbe dem Demokrit zuzuschreiben, dessen Akribie überall tiefer geht.

[274]) de coelo III. 8. 307 a 16 Δημοκρίτῳ δὲ καὶ ἡ σφαῖρα ὡς γωνία τις οὖσα τέμνει ὡς εὐκίνητον, wo er überhaupt sowohl den Grundsatz, den Elementen eine bestimmte Gestalt zuzuweisen, als Demokrits Begründung für die Kugelgestalt des Feuers vielfach berücksichtigt. Hauptstelle de anima I. 2. 493 b 28: φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν· οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον· τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι· ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τε καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, ὧν τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως· ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος (der also auch hier die Keime der Lehre gab!) τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν.

[275]) de an. I. 2. 405 a 8 Δ. δὲ καὶ γλαφυρωτέρως εἴρηκεν ἀποφηνάμενος, διὰ τί τούτων ἑκάτερον· ψυχὴν μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὸ καὶ νοῦν (d. h. nach der Weise des Ar. nichts weiter, als dass er zwischen ψυχή und νοῦς der belebenden und der denkenden Kraft nicht unterschieden habe) τοῦτο δ'εἶναι τῶν πρώτων καὶ ἀδιαιρέτων σωμάτων· κινητικὸν δὲ διὰ μικρομέρειαν (allgemeine Eigenschaft der Atome) καὶ τὸ σχῆμα. τῶν δὲ σχημάτων εὐκινητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δὲ εἶναι τόντε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.

[276]) de anima I. 3. 406 b 15. Das Treffende dieses Vergleichs kann man ebensowenig in Abrede stellen, als ein anderer Vorwurf auffällt: „wenn die Seele in dem ganzen Körper sei, so stecken zwei Körper in einander." Dabei fasst Ar. die Seelenatome als ein körperliches Ganzes, was nach Demokrit nicht angeht, und ignorirt überdies das Leere. de an. I. 5. 409 a 32.

[277]) Zweifelsohne aller lebenden Wesen, weshalb sich aus der Consequenz der ganzen Theorie beantworten lässt, ob auch alle Wesen athmen, was Ar. aus Mangel an positiven Erklärungen dahin gestellt sein lässt: de resp. 2. 470 b 28.

[278]) de anima I. 2. 404 a 9: διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν· συνάγοντος γὰρ τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα καὶ ἐκθλίβοντος τῶν σχημάτων τὰ παρέχοντα τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν διὰ τὸ μηδ' αὐτὰ ἠρεμεῖν μηδέποτε, βοήθειαν γίνεσθαι θύραθεν ἐπεισιόντων ἄλλων τοιούτων ἐν τῷ ἀναπνεῖν κ. τ. λ. Ebenso de resp. 4. 471 b 30.)

[279]) Met. IV. 5. 1009 b 12 ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν κ. τ. λ.

[280]) de gen. et corr. I. 8. 324 b 35 ὁδῷ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἑνὶ λόγῳ διωρίκασι Λεύκιππος καὶ Δημ. ἀρχὴν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἥπερ ἐστί· Trotzdem verwirft er die Theorie gänzlich und behauptet, sie führe alle Sinne auf den Tastsinn zurück, mache alles Wahrnehmbare fühlbar. de sensu 4. 442 a 29.

[281]) Met. IV. 5. 1009 b 12 ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν. de an. I. 2. 404 a 27. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἁπλῶς ταὐτὸν ψυχὴν καὶ νοῦν. τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον· διὸ καλῶς ποιῆσαι τὸν Ὅμηρον, ὡς Ἕκτωρ κεῖτ' ἀλλοφρονέων. οὐ δὴ χρῆται

τῷ νῷ ὡς δυνάμει τινὶ περὶ τὴν ἀλήθειαν (Dies der richtige Ausdruck für die Gleichheit von νοῦς und ψυχή!) Ar. zieht hier Consequenzen und drückt sich, wie häufig, so aus, als hätte Demokrit diese selbst ausgesprochen.

[282]) de gen. et corr. I. 2. 316 a 5 αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν ἡ ἀπειρία. διὸ ὅσοι ἐνῳκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς, μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχάς, αἳ ἐπὶ πολὺ δύνανται συνείρειν κ. τ. λ.

[283]) Met. XIII. 4. 1078 b 19. Mit diesen Bestimmungen meint Ar. nichts anderes als die Definition des Warmen als runde Atome. (cf. Phys. II. 2. 7.) Deshalb bemerkt er auch, er habe dies ohne Bewusstsein, geführt von der Sache selbst, gethan (de part. an. I. 1. 642 a 24). Wenn Ar. dagegen seine Definition des Menschen (ἄνθρωπός ἐστιν ὃ πάντες ἴδμεν) tadelt, so fasst er als wissenschaftliche Erklärung, was doch nur eine solche als überflüssig bezeichnen sollte.

[284]) Met. I. 8. 989 b 16 ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. ὥστε λέγεται μὲν οὔτε ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον. Die letzten Worte sind mannigfach erklärt worden. Mit Beibehaltung von νῦν, das Alexander z. St. nicht hat, erklärt Schwegler: mehr in Uebereinstimmung mit den jetzigen Ansichten. Dagegen spricht die Bedeutung von φαινόμενα und die nothwendige Ignorirung von μᾶλλον, das zu παραπλήσιον nicht passt und zu φαινόμενα in diesem Sinne unmöglich ist. Gegen Breier S. 84: „Die Spätern, welche bestimmter gesprochen“ spricht das zweite τοῖς (oder καί), sowie die mindestens höchst zweifelhafte Uebersetzung von φαινόμενοι. Wie Breier beseitigt auch Bonitz νῦν und gibt: In Uebereinstimmung mit den Sinnesergebnissen. Hier stört das kühne Zeugma παραπλήσιον τοῖς φαινομένοις, wozu freilich Alexander ἀκόλουθα ergänzt. Indess kann auch der Sinn nicht befriedigen. Ist wirklich des Anaxagoras Lehre, wie die spätere einschlagende des Plato den Sinnesergebnissen entsprechender? Die Bonitz'sche Erklärung hiezu befriedigt wenigstens gar nicht. Ich behalte νῦν bei und erkläre: „Im Einklang mit den spätern Philosophen und den jetzt klarer vorliegenden Theorien“ nemlich nach den platonischen Erörterungen. Hierauf deutet das vorausgehende οὔτε ὀρθῶς οὔτε σαφῶς.

[285]) Schaubach S. 57 möchte aus de plantis I. 6. 817 a 25 eine Schrift eruiren (εἶπε δὲ καὶ 'Α., ὅτι ἡ ὑγρότης τούτων ἐστὶν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ διὰ τοῦτο ἔφη πρὸς Λεχίνεον, ὅτι ἡ γῆ μήτηρ μέν ἐστι τῶν φυτῶν, ὁ δ'ἥλιος πατήρ und in der ältern lateinischen Version: Et ideo An. dixit, quod earum fructus est ab aere et ideo dicit lechineon, quod terra etc.), indem er schreiben möchte: ἐν τῷ πρὸς Λεχίνεον. Der räthselhafte Eigenname ist vollständig unbekannt, aber selbst wenn er nachzuweisen wäre, so brauchte die einfache Aeusserung noch nicht in einem Buche gestanden zu haben. Aehnlich steht es mit dem κύκλου τετραγωνισμός (Plut. de exilio ed. Hutt. vol. X p. 338, cf. Ritter S. 208, Zeller 792 N.) oder einer Schrift über Skenographie (Vitr. praef. in l. VII. p, 11). Die Einheit der Schrift περὶ φύσεως lässt sich auch aus Plato's Apol. p. 25 nicht umstossen, dem es hier gewiss nicht auf genaue Bezeichnung ankam.

[286]) Phys. III. 5. 205 b 1 'Α. δὲ ἀτόπως λέγει περὶ τῆς τοῦ ἀπείρου μονῆς. στηρίζειν γὰρ αὐτὸ αὑτό φησι τὸ ἄπειρον. τοῦτο δὲ, ὅτι ἐν αὑτῷ. ἄλλο γὰρ οὐδὲν περιέχειν. (περιέχειν nach Bonitz Arist. Studien S. 42.)

[287]) Met. XII. 6. 1071 b 27 (hier ist der Ausdruck nur zur Bezeichnung eines ähnlichen Zustandes in anderen Systemen gebraucht); ähnlich Met. IV. 4. 1007 b 25; auf das Potenzielle führt er den Zustand zurück Met. XII. 2. 1069 b 19 (ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ δὲ μὴ ὄντος ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ 'Αν. ἕν [βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα. Karsten, Emp. rel. 320, vermuthet in βέλτιον γὰρ stecke eine Correktur βέλτιον γράφεται. Indess ist es echt aristotelisch, auch noch den Ausdruck zu verbessern.] καὶ 'Εμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ 'Αναξιμάνδρου· Diese erst erschlossene Auffassung des ὁμοῦ πάντα als ἓν δυνάμει setzt sich bei Ar. so fest, dass er darauf weitere Einwürfe baut, ib. 1069 b 28 οὐδ' ἱκανόν, ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα. διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ein Satz, der nur durch jene Identifikation mit dem ἀόριστον erklärlich wird.) ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ, οὗ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. Der ganze Gedankengang, wie er zu jener Gleichstellung kam, ist niedergelegt Met. I. 8. 989 a 30. 'Αναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι

τὴν ἀρχὴν πάντα (Hier geht Ar. bereits von seinem Begriff der μῖξις = μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις der chemischen Mischung aus, weshalb die ἄτοπα grösstentheils des Anaxagoras mechanische Mischung nicht treffen.) καὶ διὰ τὸ συμβαίνειν ἄμικτα εἶν προϋπάρχειν (aristotelischer Grundsatz!) καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶ χωρισμός cf. de gen. et corr. I. 10. 327 b 19. Anaxagoras wollte, dass jeder Theil in dem ὁμοῦ πάντα zwar unendlich klein, aber in vollständiger Bestimmtheit, als Ding, χρῆμα, existiren sollte.) ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων κ. τ. λ. Er entwickelt, dass in der Mischung keine irgendwie bestimmte Qualität könne gewesen sein. Unverständlich ist Met. X. 6. 1056 b 28 διὸ καὶ οὐκ ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπών, ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι· ἔδει δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ „καὶ μικρότητι“ „καὶ ὀλιγότητι.“ οὐ γὰρ ἄπειρα, ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥςπερ τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὸ δύο. cf. Met. XIV. 1. 1087 b 32 πλῆθος μὲν γὰρ ὀλιγότητι, τὸ δὲ πολὺ τῷ ὀλίγῳ ἀντίκειται. Aber was ist damit gewonnen?

[288]) So möchte ich lieber sagen als mit Breier S. 32: Dieser (Ar.) scheint daher um der Deutlichkeit willen statt χρήματα ὁμοιομερῆ gebraucht zu haben.“ Deutlicher ist ὁμοιομερῆ nicht für den, der des Anaxagoras Lehre kennen lernen will, wohl aber für den Aristoteliker, der seines Meisters Auffassung davon wünscht.

[289]) Zugegeben, dass ὁμοιομερῆ wirklich στοιχεῖα seien (was er im Vorausgehenden bestritt), so lassen jene doch nicht Alles aus Gleichtheiligem entstehen: ἐπεὶ γὰρ καὶ ὡς αὐτοῖς συμβαίνει (Consequenz!) μὴ πάντα ποιεῖν ἐξ ὁμοιομερῶν (πρόσωπον γὰρ οὐκ ἐκ προσώπων ποιοῦσι οὐδ' ἄλλο τῶν κατὰ φύσιν ἐσχηματισμένων οὐδέν.) Es enthält dies allerdings eine Schwierigkeit für Anaxagoras. Sollen auch derartige Dinge im Anfange existiren? oder wie sich zusammensetzen?

[290]) So sagt er Phys. I. 4. 187 a 25 ἄπειρα τά τε ὁμοιομερῆ καὶ τἀναντία. cf. Breier 44—49. Interessanter ist de gen. et corr. I. 1. 314 a 13. Anaxagoras, der mehrere στοιχεῖα annahm, hätte eigentlich Werden und Verändern unterscheiden müssen, doch habe er den rechten Ausdruck nicht gefunden (τὴν οἰκείαν φωνὴν ἠγνόησε· λέγει

γοῦν ὡς τὸ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι ταὐτὸ καθέστηκε τῷ ἀλλοιοῦσθαι cf. Phys. I. 4. 187 a, wo τὸ γίνεσθαι τοιόνδε καθέστηκεν ἀλλοιοῦσθαι nach Zellers Vermuthung wörtlich angeführt sein dürfte). In fr. 17 bezeichnet Anaxagoras Werden als συμμίσγεσθαι, Vergehen als διακρίνεσθαι, was sich ebensowohl als Veränderung (der Lage der σπέρματα) bezeichnen liess. Ar. freilich fasst ἀλλοιοῦσθαι nach der Qualität. ib. a 17 gibt er eine Definition des ὁμοιομερές. cf. Breier S. 25.

[291]) de gen. et corr. I. 1. 314 a 25 γῆν δὲ καὶ ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ ἀέρα σύνθετα· πανσπερμίαν γὰρ εἶναι τούτων.

[292]) de coelo III. 3. 302 b 1 ἀέρα καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντ' ἐκ τούτων· τὸ γὰρ πῦρ καὶ τὸν αἰθέρα προσαγορεύει ταὐτό; Ueber die Gleichstellung von αἰθήρ und πῦρ cf. de coelo I. 3. 270 b 24; Meteor. I. 2. 339 b 21 . . . τά τε γὰρ ἄνω πλήρη πυρὸς εἶναι κἀκεῖνος τὴν ἐκεῖ δύναμιν αἰθέρα καλεῖν ἐνόμισε τοῦτο μὲν ὀρθῶς νομίσας. cf. Meteor. II. 9. 369 b 14.

[293]) Met. I. 3. 984 a 13 ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει μόνον καὶ διακρίσει. ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. cf. Breier S. 7.

ἀεὶ ὄντα heissen die Dinge de Meliss. 2. 975 b 17. de an. gen. I. 18. 723 a 6 ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου τῷ μηδὲν γίνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· πλὴν ἐκεῖνος μὲν ἐπὶ πάντων. cf. fr. 17 und Breier S. 24.

[294]) de coelo III. 4. 302 b 10 οὐδεὶς γὰρ τῶν οὕτως ἀξιούντων ὀρθῶς λαμβάνει τὸ στοιχεῖον κ. τ. λ.

[295]) de resp. 2. II. 470 b 33 οὐ γὰρ εἶναι κενόν· de coelo IV. 2. 309 a 19; Phys. IV. 6. 213 a 22 spottet er über seine Art, das Leere zu widerlegen; er beweise, dass die Luft etwas sei.

[296]) Phys. I. 4. 187 a 31 . . . . . τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης ἐνόμισαν ἐξ ὄντων μὲν καὶ ἐνυπαρχόντων γίνεσθαι, διὰ δὲ σμικρότητα τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθήτων ἡμῖν. διό φασι πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι· διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώρων

γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προςαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ' ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων. Folgt nähere Ausführung ganz im Anaxagoreischen Geiste. Met. IV. 5. 1009 a 22 ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαπο-ροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γινόμενα τἀναντία. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν (In dieser Form hätte Anaxagoras den Satz wohl nicht zugegeben, wenn er auch in der Consequenz liegt.) ὥσπερ καὶ Ἀ. μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντί φησι καὶ Δημόκριτος.

[297]) Met. I. 9. 991 a 14 und Met. XIII, 5, 1079 b,

[298]) Phys. III. 4. 203 a 19 nach einer Einleitung, die Bekanntes gibt: ἐντεῦθεν γὰρ ἔοικε καὶ ὁμοῦ ποτε πάντα χρήματα φάναι εἶναι, οἷον ἥδε ἡ σὰρξ καὶ τόδε τὸ ὀστοῦν καὶ οὕτως ὁτιοῦν· καὶ πάντα ἄρα· καὶ ἅμα τοίνυν· . . . . . . καί τινα ἀρχὴν δεῖ εἶναι τῆς γενέσεως· αὕτη δ' ἐστὶ μία, ὃν ἐκεῖνος καλεῖ νοῦν. ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας, ὥστε ἀνάγκη ὁμοῦ ποτε πάντα εἶναι καὶ ἄρξασθαί ποτε κινούμενα. Daraus schloss Schaubach, es sei vielleicht zu ὁμοῦ πάντα noch τὴν ἀρχὴν als anaxagoreisch zu fügen. Die Stelle gibt dazu **kein** Recht.

Den **Anfang** der Bewegung bestätigt fr. 7. Mull. ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νόος κινέειν κ. τ. λ. und Ar. wiederholt Phys. VIII. 9. 265 b 22, VII. 1. 250 b 23 ἢ γὰρ ὡς Ἀ. λέγει, φησὶ γὰρ οὗτος ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι. (Folgt Polemik gegen die plötzliche Unterbrechnug der unendlichen Ruhe ohne nähern Grund. Dabei ist, glaube ich, zu lesen: τὸ δ' ἄπειρον πρὸς τὸ πεπερασμένον οὐδένα λόγον ἔχει.) de coelo III. 2. 301 a 11 ἔοικε δέ τοῦτό γέ αὐτὸ καλῶς Ἀ. λαβεῖν. ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν.

[300]) Met. I. IV. 985 a 18, cf. Phys. II. 8. 198 b καὶ γὰρ ἐὰν ἄλλην αἰτίαν εἴπωσι (παρὰ τὸ ἀναγκαῖον) ὅσον ἀψάμενοι χαίρειν ἐῶσι . . . . ὁ δὲ τὸν νοῦν.

[301]) Met. XII. 10. 1075 a 8 Ἀ. δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν. ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον κ. τ. λ. Met. I. 7. 988 b 6 τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ

αἱ κινήσεις, τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον· οὕτω δ'οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν· οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μέν τι ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασι, οὐ μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας. An beiden Stellen hebt Ar. ausdrücklich hervor, dass Anaxagoras τἀγαθόν nicht als Zweckursache aufgestellt habe. Auffallend ist der Vorwurf Met. XII. 10. 1079 b 10 ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ.

[302]) Phys. VIII. 5. 256 b 24 διὸ καὶ 'Α. ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ (cf. Breier S. 61) φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν αὐτὸν ποιεῖ εἶναι· οὕτω γὰρ ἂν μόνως κινοίη ἀκίνητος ὢν καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. ἀμιγής und καθαρός heisst er auch Met. I. 8. 989 b 15.

[303]) de an. I. 2. 405 b 19 'Α. δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν καὶ κοινὸν οὐδὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν; ib. 405 a 16 μόνον γοῦν φησιν· αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν.

[304]) cf. Breier S. 61, der jedoch ἁπλοῦς als unberechtigte Unterstellung des Ar. behandeln will. Mit Unrecht; die Bestimmung ἁπλοῦς ist hinreichend begründet in der vollständigen Ungemischtheit und Reinheit des Geistes, wodurch er sich allerdings von den „Dingen“ unterscheidet, was Breier (61) mit der Bemerkung negirt: „Die Dinge seien selbst in diesem Sinne einfach, indem, was ihnen beigemischt ist, nicht zu ihnen gehört.“ Das scheint ein Spiel mit Worten. Die Dinge sind nicht einfach, solange anderes in ihnen ist, ob es nun dazu gehört oder nicht. Der Geist ist von solcher Beimischung frei, also einfach.

[305]) Dieses κρατεῖν gebraucht Ar. Phys. VIII. 5. 256 b 24 ganz richtig in der gewöhnlichen Bedeutung, de an. III. 4. 429 a 18 dagegen erklärt er es durch γνωρίζειν (ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι ὥςπερ φησὶν 'Α. ἵνα κρατῇ τοῦτ' ἔστιν ἵνα γνωρίζῃ) verleitet, wie so oft, durch das Streben, seine Ansicht durch frühere begründen zu können. (Breier S. 68.) Dies deutet vielleicht schon Philoponus z. d. St. an: τὸ γὰρ παρ' Ἀναξαγόρᾳ κρατεῖν παρ' Ἀριστοτέλει γιγνώσκειν ἐστίν. Anaxagoras meinte es jedenfalls nicht so, wenn er auch dem νοῦς Allwissenheit zuschreibt. (fr. 6 πάντα ἔγνω νοῦς.) cf. γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον, was ebenfalls zu dem Missverständniss Anlass geben konnte.

[306]) de an. I. 2. 404 a 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ἀ. ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς . . . . . . Ἀ. δὲ ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. de an. I. 2. 405 a 13 ἔοικε μὲν ἕτερον λέγειν ψυχὴν καὶ νοῦν ὥςπερ εἴπομεν καὶ πρότερον, χρῆται δὲ ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει πλὴν ἀρχήν γε τὸν νοῦν τίθεται μάλιστα πάντων.

[307]) de part. an. IV. 10. 687 a 7 Ἀ. μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον. Unsre Auffassung nach Breier S. 77, Zeller 823 meint, es sei nur ein gesteigerter Ausdruck für die Unentbehrlichkeit dieses Organs. cf. Herder, Ideen z. Phil., 4. Buch III.

[308]) Met. IV. 5. 1009 b 25 Ἀ. δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσι. Ich sehe darin den allgemeinen Gedanken: Wie man die Dinge nimmt, hat man sie. (Selbst Zeller 828. 3 sieht vielleicht schon zuviel darin.)

[309]) So war ursprünglich die Folgerung. Ar. aber stellt die Consequenz als Behauptung des Philosophen voran: Met. IV. 7. 1012 a 27 ὁ δ' Ἀναξαγόρου (λόγος) εἶναί τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, ὥστε πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτ' ἀγαθὸν οὔτ' οὐκ ἀγαθὸν μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές.

[310]) So bringt Diog. Laert. IX. 53 die Nachricht, er sei in seiner Jugend Lastträger gewesen, mit Ar. in Verbindung. Er habe nemlich einen gewissen Wulst (τύλη oder κοτύλη) erfunden zur Erleichterung für die Lastträger, wie Ar. in seinem Buche περὶ παιδείας angebe. Er sei nemlich in seiner Jugend Lastträger gewesen, wie auch Epikur irgendwo bemerke (φορμοφόρος γὰρ ἦν ὡς καὶ Ἐπίκουρός πού φησιν· Dasselbe bei Suidas s. v. Πρωταγόρας, κοτύλη, φορμοφόρος; Athenaeus VIII. 13, A. Gellius noctes Att. V. 3 (breitgetreten). Diese Lastträgerschaft werden wir in's Gebiet der Fabeln verweisen (mit Zeller 866. 1). Epikur mag sie an die aristotelische Nachricht angeknüpft und die Spätern für beides den Ar. verantwortlich geglaubt haben.

Eine zweite Notiz (Diogenes IX. 54) geht dahin, Ar. habe als Ankläger des Protagoras, der gewöhnlich Pythodorus, ein Sohn des Polyzelus, heisse, einen gewissen Euathlus genannt. Dieser Euathlus hatte nach andern Nachrichten (Diog. Laert. IX. 56; Aulus Gellius V. 10;

Apul. Floril. IV. 18) mit Protagoras, seinem Lehrer in der Rhetorik, einen Prozess wegen nichtbezahlten Honorars. Quintilian (III. 1) endlich erzählt von demselben, er habe um 10000 Denare von Protagoras die Redekunst erlernt, deren Theorie er dann herausgab (didicisse artem, quam editit Euathlus, dicitur), eine Nachricht, die wenigstens das Schülerverhältniss bestätigen kann. Jener Prozess um's Honorar diente in den Rhetorenschulen als These (Marcellin zum Hermogenes, Walz IV. p. 179) und wurden daher die Namen derer, die ihn geführt haben sollen, vertauscht, wie denn Sextus Emp. adv. Matth. l. II. § 96 dasselbe dem Tisias und Korax passiren lässt. Etwas Sicheres lässt sich darüber kaum eruiren, doch würde der Prozess zu der Anklägerrolle, die Ar. den Euathlus spielen lässt, gut stimmen, wie auch Aristophanes (Acharner 710, Wespen 590 und Scholien z. d. letzten Stelle). Darnach scheint er einer solchen Impietät wohl fähig gewesen zu sein.

[311]) Rhet. III. 5. 1407 b 7 τέταρτον ὡς Προταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη κ. τ. λ.

[312]) Soph. El. 14. 173 b 17 σολοικισμὸς οἷον μέν ἐστιν εἴρηται πρότερον. ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντα φαίνεσθαι καὶ ποιοῦντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Π. ἔλεγεν, εἰ ὁ μῆνις καὶ ὁ πήληξ ἄρρεν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ λέγων „οὐλομένη" σολοικίζει μὲν κατ' ἐκεῖνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ „οὐλόμενον" φαίνεται ἀλλ' οὐ σολοικίζει. Steinthal (S. 133: „Diese Entdeckung der ersten grammatischen Thatsache ist aber auch zugleich mit dem Fluche der Lächerlichkeit beladen. Die Vertheilung der Geschlechter, wie die Sprache sie vollzogen hat, gefällt dem Sophisten nicht immer etc.) sagt doch wohl etwas zu viel. Wir erkennen vielmehr in diesem allerdings willkürlichen Corrigiren der Sprache eine erste leise Spur des langwierigen Kampfes zwischen Analogie und Anomalie und Protagoras, der den Menschen zum Mass der Dinge macht, musste die Sprache nicht nur ursprünglich συνθήκῃ entstehen lassen, sondern auch für später noch dem subjektiven Geiste das Recht wahren, das Fehlerhafte in ihr zu verbessern.

[313]) Poet. 19. 1456 b 8 . . . . παρὰ γὰρ τὴν τούτων γνῶσιν ἢ ἄγνοιαν οὐδὲν εἰς τὴν ποιητικὴν ἐπιτίμημα φέρεται ὅτι καὶ ἄξιον σπουδῆς. τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτῆσθαι, ἃ Πρ. ἐπιτιμᾷ, ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπών· μῆνιν ἄειδε θεά· τὸ γὰρ κελεῦσαι, φησί, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξίς ἐστιν.

[314]) Wie dies Geel, historia crit. sophist. p. 69 ss. für dasselbe erklären konnte, mit jenen via et arte geschriebenen τέχναι des Korax und

Tisias und deshalb den Satz nam antea — plerosque dicere verdächtigte, ist nicht einzusehen (cf. Frei Quaest. Protag. p. 35).

[315]) Met. IV. 4. 1007 b 20 ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι τριήρης, ὥστε καὶ ἔστιν εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής.

[316]) Ueberhaupt ist es fraglich, ob Protagoras sich von aller objektiven Wahrheit freihalten konnte (vielleicht sogar, ob er wollte!), ob durch sein subjectives Urtheil nicht doch schon über das objective Sein des Dinges gesprochen war. Wenn nach ihm zwei Faktoren nöthig sind und erst durch ihr Zusammenwirken eine qualitative Bestimmtheit des einen Faktors eintritt, so musste doch auch, was wir Objekt der Wahrnehmung nennen, von der bestimmten Art sein, um gerade diesen Eindruck auf das Wahrnehmende als ποιοῦν zu machen. In der Platonischen Darstellung wird ausdrücklich betont, dass für jeden Sinn ein entsprechendes Objekt vorhanden sein müsse, um bei gegenseitiger Einwirkung den einen Faktor zum Wahrnehmenden, den andern zum Wahrnehmbaren werden zu lassen. Wenn daher auch weder eine ποιότης, noch eine αἴσθησις existirt, sondern beide erst im Zusammenwirken der zwei Faktoren werden, so ist doch wie einerseits eine Anlage zu der Wahrnehmung, so andererseits eine bestimmte Fähigkeit zur Qualität vorauszusetzen und so wird das Sein der Qualität gewissermassen um eine Instanz zurückgeschoben (cf. Plato Theaet. p. 156 D). Es hätte sich demnach nur das Ungenügende der Protagoreischen Theorie herausgestellt (cf. Prantl, Geschichte der Logik S. 13) und Ar. hat wohl jenen Unterschied von absoluter und relativer Wahrheit, den er nicht billigte, einfach ignorirt.

[317]) Πρ. δ' ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον ὥςπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἴσθησιν ὁ δ' ἐπιστήμην, ἅ φαμεν εἶναι μέτρα τῶν ὑποκειμένων. οὐδὲν δὲ λέγων περιττόν τι φαίνεται λέγειν.

[318]) Met. IX. 3. 1047 a 6 in der Polemik gegen den megarischen Satz, die Fähigkeit sei nur vorhanden, wenn sie bethätigt wird: καί τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως. οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε πικρὸν οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐδὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐδὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ. Ueber die letzte Consequenz vergleiche Weber, Quaest. Prot. p. 33, Vitringa p. 95.

[319]) Met. III. 2. 998 a 2 ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμὴν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥςπερ Πρ. ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν.

[320]) Rhet. III. 1. 1404 a 24 ἐπεὶ δ' οἱ ποιηταὶ λέγοντες εὐήθη διὰ τὴν λέξιν ἐδόκουν πορίσασθαι τήνδε τὴν δόξαν, διὰ τοῦτο ποιητικὴ πρώτη ἐγένετο λέξις οἷον ἡ Γοργίου. Der Ausdruck ist sehr stark und die Begründung nicht sehr historisch.

[321]) Nach Vahlens einnehmender Conjektur statt πτωχόμουσος κόλαξ ἐπιορκήσαντας καὶ κατευορκήσαντας. Der Scholiast hat übrigens πτωχόμουσος κόλαξ gelesen, denn er erklärt es als πένης κατὰ τὸ λέγειν καὶ κολακεύειν, missversteht indess das διπλᾶ ὀνόματα des Ar. von der Zusammenstellung des Attributs mit dem Substantiv, statt von der Zusammensetzung (ἀνεπιτήδειον· οὐ γὰρ πρὸς κόλακα (so ist zu lesen) ἡ τοιαύτη λέξις ἁρμόζει ῥηθῆναι [Spengels ἀνεπιτήδειον misskennt den Sinn] ἀλλὰ πρὸς γραμματικόν). An einem πτωχόμουσος γραμματικός würde er sich also nicht gestossen haben.

[322]) τὸ δὲ Γοργίου εἰς τὴν χελιδόνα, ἐπεὶ κατ' αὐτοῦ πετομένη ἀφῆκε τὸ περίττωμα ἄριστα τῶν τραγικῶν· εἶπε γάρ· „αἰσχρόν γε ὦ Φιλομήλα.“ κ. τ. λ.

[323]) Rhet. III. 17. 1418 a 34 καὶ ὃ ἔλεγε Γοργίας, ὅτι οὐχ ὑπολείπει αὐτὸν ὁ λόγος, τοῦτό ἐστιν· εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγει, Πηλέα ἐπαινεῖ, εἶτα Αἰακόν, εἶτα τὸν θεόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνδρίαν, ἢ τὰ καὶ τὰ ποιεῖ, ἢ τοιόνδε ἐστίν. So möchte ich die letzten Worte, zum Theil nach Foss de Gorg. Leont. p. 77, lesen. Vahlen zitirt ohne Bemerkung: εἰ γὰρ Ἀχιλλέα λέγων · · · · ἀνδρίαν ἢ τὰ καὶ τά, ποιεῖ ὃ τοιόνδε ἐστίν. Foss p. 77 dachte hier an eine bestimmte Rede des G. eine laudatio fortitudinis, Sauppe an ein ἐγκώμιον Ἀχιλλέως. Vahlen 512. 1 bemerkt mit Recht, diese Annahme sei nicht gesichert.

[324]) καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς, ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετὴ ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετὰς ὥςπερ Γοργίας τῶν οὕτως ὁριζομένων. Wie man sieht, findet es eine sehr relative Zustimmung des Ar. Doch sagt Foss p. 47 zuversichtlich: Etsi a Socrate irrisus Aristotelem tamen habet assentientem.

Anhangsweise ist noch ein Bonmot gegen diejenigen zu erwähnen, welche den echten πολίτης nach der Abstammung von echten Bürgern bis in's dritte oder vierte Glied messen. Dagegen soll er ironisch bemerkt haben: „Wie die Mörserverfertiger Mörser zu Stande bringen, so die Kesselschmiede Kessel." (Polit. III. 1. 1275 b 21.) Der Sinn ist klar, ob aber im griechischen Text (Γ. μὲν οὖν ὁ Λεοντῖνος τὰ μὲν ἴσως ἀπορῶν τὰ δὲ εἰρωνευόμενος ἔφη, καθάπερ ὅλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὁλμοποιῶν πεποιημένους, οὕτω καὶ Λαρισσαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πεποιημένους· εἶναι γάρ τινας λαρισσοποιούς·) noch eine Anspielung steckt (Foss p. 57 meint auf Larissa, wo sich Gorgias häufig aufgehalten habe), ist nicht zu eruiren.

Nach Rhet. III. 7. 1408 b 19 wäre seine geschraubte, poetische Redeweise zum Theil auf bewusste Ironie zurückzuführen. (Jedenfalls nicht plerumque, wie Foss p. 54 meint!) Auf den platonischen Gorgias kann man's wegen der Art der Zitation nicht beziehen. Ar. zitirt constant: Πλάτων oder Σωκράτης, den Dialog mit ἐν τῷ mit oder ohne Beifügung Platos vereinzelt: ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος (Met. V. 29. 1025 a 6); ὁ ἐν τῷ Μένωνι λόγος (Anal. pr. 21. 67 a 21); τὸ ἐν τῷ Μένωνι ἀπόρημα (Anal. post. 1. 71 a 29); ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ soph. el. 12. 173 a 8); ὁ Τίμαιος (de an. I. 3. 406 b 26, de sens. 2. 437 b 15); ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις λέγοντα τὸν Ἀριστοφάνην (Pol. II. 4. 1262 b 11).

[325]) Hiernach mag Spengel zusehen, wie er sein Lob p. 58: „Quae omnia — non variandi et exornandi modo gratia, set rite et severe distincta, ut quod de una re usurpatum verbum alteri adhaerere non posset, a Prodico elata sunt" begründe. Darnach hat aber auch Hermias zum Phädrus p. 191 Ast. nicht so Unrecht, wie Spengel (p. 47 n 64) meint, wenn er erklärt: τέρψιν καλῶν τὴν δι' ὤτων ἡδονὴν (so statt ἀκοὴν zu lesen verlangt der Sinn. Ueberdies sind die von Ast verglichenen Münchener Handschriften von geringer Autorität und hat Ast nachlässig verglichen, wie sich bei gelegentlicher Einsichtnahme herausstellte), χαρὰν τὴν τῆς ψυχῆς, εὐφροσύνην τὴν διὰ τῶν ὀμμάτων. Jeder dieser Deutungen steht eine Xenophontische zur Seite (χαρὰ zu § 33, die andern 24).

[326]) Poetik. 25. 1461 a 21 κατὰ δὲ προσῳδίαν, ὥσπερ Ἱππίας ἔλυεν ὁ Θάσιος τὸ „δίδομεν δὲ οἱ" καὶ „τὸ μὲν οὗ καταπύθεται ὄμβρῳ." soph. el. 4. 162 b 1 παρὰ δὲ τὴν προσῳδίαν ἐν μὲν τοῖς ἄνευ γραφῆς διαλεκτικοῖς οὐ ῥᾴδιον ποιῆσαι λόγον, ἐν δὲ τοῖς γεγραμμένοις καὶ ποιήμασι μᾶλλον, οἷον καὶ τὸν Ὅμηρον ἔνιοι

διορθοῦνται πρὸς τοὺς ἐλέγχοντας ὡς ἀτόπως εἰρηκότα „τὸ μὲν οὐ κ. τ. λ." λύουσι γὰρ αὐτὸ τῇ προςῳδίᾳ λέγοντες τὸ „οὔ" ὀξύτερον· καὶ τὸ περὶ τὸ ἐνύπνιον τοῦ Ἀγαμέμνονος, ὅτι οὐκ αὐτὸς ὁ Ζεὺς εἶπεν· „δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι" ἀλλὰ τῷ ἐνυπνίῳ ἐπετέλλετο διδόναι.

[327]) Aber nicht Φ 297, wie Edward Poste in seiner Ausgabe der soph. el., London 1866, p. 107 n. 14 meint, offenbar ohne beide Stellen genauer anzusehen.

[328]) Aber sicher gingen sie nicht so weit als Poste p. 107 ihnen zumuthet: The critic treated the poet as pirastic treats the pretenders of other arts and sciences, that is, he attempted to prove by the poets utterances, that he was not a master of the art which he professed.

[329]) Spengel ändert zunächst in εἰ δὴ μὴ γίγνεται κενόν καὶ ληρῶδες mit veränderter Interpunktion, obwohl er selbst zugesteht, dass γίγνεται eigentlich der Aenderung widerstrebt. (Schanz 136 berücksichtigt sie denn auch nicht.) Darnach soll Ar. verlangt haben, dass jede Unterscheidung von Theilen der Rede einen Namen erhalte, wenn er nur nicht leer und bedeutungslos werde. Das kann man ihm doch nicht zutrauen.

[330]) Spengel hat sich doch wohl durch den Scholiasten des cod. Monac. XC täuschen lassen. Dieser findet den Tadel des Ar. darin, dass keine deutlichen Worte zur Bezeichnung der Unterschiede gewählt wurden. Zu dieser Auffassung berechtigt freilich gar nichts. Für's erste ist nur ἐπούρωσις selten und unklar, während ἀποπλάνησις und ὄζοι als Metaphern leicht erklärlich sind. Dann wird eine Eintheilung durch undeutliche Termini noch nicht leer und bedeutungslos; sie kann, falls die Ausdrücke erklärt werden, recht treffend sein.

[331]) Rhet. III. 2. 1405 b 6 κάλλος δὲ ὀνόματος τὸ μὲν ὥςπερ Λικύμνιος λέγει ἐν τοῖς ψόφοις ἢ τῷ σημαινομένῳ, wornach er sogar theoretische Beobachtungen angestellt haben muss. cf. ein Urtheil des Dionys. de Lysiae jud. p. 458, Aom. VII, Reiske bei Spengel p. 71.

[332]) Spengel griff aus der ganzen Erklärung des Scholiasten ein Sätzchen heraus: τὰς ἐπαναλήψεις ἔλεγεν ἐκεῖνος ἐπουρώσεις, wohl als das einzige Körnchen Wahrheit aus der vielen Spreu. In dem Wort liegt nichts, was eine Synonymie mit ἐπανάληψις repetitio auch nur andeuten könnte; andere Zeugnisse hat Spengel hiefür nicht gegeben; sie ruht also auf dem Worte eines Scholiasten, der in den nächsten Zeilen wieder aufhebt, was er hier behauptet, da die im Text verwerthete Erklärung nicht auf ἐπανάληψις passt. (Schleiermacher, der nach Schanz

136, 3 „Einbruch, Abschweifung, Aeste“ übersetzt, scheint ἐπόρουσις gelesen zu haben und hat wohl an heftige Polemik gedacht.

[333]) ἐκείνη μὲν οὖν ὅταν ἔλθῃ ταὐτὸ ποιήσει τῇ ὑποκριτικῇ· ἐγκεχειρήκασι δὲ ἐπ' ὀλίγον περὶ αὐτῆς εἰπεῖν τινες οἷον Θρασύμαχος ἐν τοῖς ἐλέοις. Spengel p. 10 bemerkt: Veteres enim (pronuntiationem et actionem) natura nobis non arte contingere arbitrabantur, ut Thrasymachus apud Quintilianum, qui haec . . . . . . prodidit, potuit etiam in ἐλέοις et fortasse fere ipsius verba supersunt apud Aristotelem (s. l.). Hanc igitur orationis speciem aut plane omisit Thrasymachus, ut equidem censeo, aut levia modo inspersit et ita alii. Den ersten Theil des Schlusssatzes widerlegt er selbst p. 97: in his igitur scriptis primus gestus movendi docuisse artem videatur. Die Ansicht: καὶ ἐστὶ φύσεως τὸ ὑποκριτικὸν εἶναι καὶ ἀτεχνότερον könnten eigene Worte des Thrasymachus sein, widerlegt der Zusammenhang, dem zufolge unsere Stelle so widerzugeben ist: Jene (d. h. die der Schauspielkunst analoge Kunst des rednerischen Vortrags) wird, wenn sie erst aufgekommen (d. h. ausgebildet) ist, dieselbe Wirkung thun wie die Schauspielkunst (welche die Poesie schon fast überflügelt, ib. μεῖζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταί). Diese Auffassung rechtfertigt sich theils schon durch die Analogie der ars histrionica, theils besonders durch den vorausgehenden Satz: οὔπω δὲ σύγκειται τέχνη περὶ αὐτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸ περὶ τὴν λέξιν ὀψὲ προῆλθεν. Jetzt erhält auch der Zusatz καὶ ἐστὶ φύσεως κ. τ. λ. den richtigen Sinn einer Entschuldigung für die geringen Anfänge des Thr. in der Kunst des Vortrags. Ist es ja Sache der natürlichen Anlage, ὑποκριτικός zu sein und weniger der Theorie. Gegen eine Anführung fremden Urtheils sträubt sich auch der ganze Sinn der Stelle. Quintilians Nachricht endlich kann auch aus dieser Stelle geflossen sein.

[334]) Rhet. III. 8. 1409 a 1 λείπεται δὲ παιάν. ᾧ ἐχρῶντο μὲν ἀπὸ Θρασυμάχου ἀρξάμενοι, οὐκ εἶχον δὲ λέγειν τίς ἦν und οὗ ἄρχει μὲν ἡ μακρὰ τελευτῶσι δὲ τρεῖς βραχεῖαι. Wenn Spengel sagt, Thr. habe verlangt, mit dem ersten Päon die Rede zu beginnen, so steht das einfach nicht im Ar., sondern er habe überhaupt nur den einen gekannt; daher die Correktur: ἔστι δὲ παιᾶνος δύο εἴδη. In dem Satze νῦν μὲν οὖν χρῶνται τῷ ἑνὶ παιᾶνι καὶ ἀρχόμενοι ist anzufügen καὶ τελευτῶντες. Sonst passt es nicht zum folgenden δεῖ δὲ διαφέρειν τὴν τελευτὴν τῆς ἀρχῆς und nicht zu ὧν τὸ μὲν ἓν ἀρχῇ ἁρμόττει.

[335]) ἐστὶ δ' ὁ τόπος οὗτος τοῦ ἐνθυμήματος καὶ τὸ εἶδος ὅλη ἡ πρότερον Θεοδώρου τέχνη. Der sonderbare Ausdruck

scheint verdorben. Soll ἡ πρότερον Θ. τ. soviel als ἡ προτέρα sein, wie Aldus schrieb, und demnach an 2 Lehrbücher des Theodor zu denken sein? Oder etwa zu lesen: καὶ τὸ εἶδος ὅλον ἡ πρότερον ἡ Θεοδ. τέχνη: die ganze Art ist der frühern Theodorischen Rhetorik eigen.

Spengels Erklärung des Enthymems ist ganz unbefriedigend: defensio quae bona inde (i. e. ex peccatiset vitiis) nata quemque totius operis mens finem sibi finxerit exponens illa refutare conatur.

[336]) Rhet. III. 11. 1412 a 25 καὶ (ἡδὺ) ὃ λέγει Θεόδωρος, τὰ καινὰ λέγειν. γίγνεται δὲ, ὅταν παράδοξον καὶ μὴ, ὡς ἐκεῖνος λέγει, πρὸς τὴν ἔμπροσθεν δόξαν, ἀλλ' ὥςπερ οἱ ἐν τοῖς γελοίοις τὰ παραπεποιημένα. μὴ ist zu πρὸς τὴν ἔμπροσθεν zu ziehen.

[337]) Rhet. III. 3. 1406 a 18 διὸ τὰ 'Αλκιδάμαντος ψυχρὰ φαίνεται. οὐ γὰρ ἡδύσματι χρῆται ἀλλ' ὡς ἐδέσματι τοῖς ἐπιθέτοις, οὕτω πυκνοῖς καὶ μείζοσι καὶ ἐπιδήλοις, οἷον οὐχ ἱδρῶτα ἀλλὰ τὸν ὑγρὸν ἱδρῶτα καὶ οὐκ εἰς Ἴσθμια ἀλλ' εἰς τὴν τῶν Ἰσθμίων πανήγυριν καὶ οὐχὶ νόμους ἀλλὰ τοὺς τῶν πόλεων βασιλεῖς νόμους καὶ οὐ δρόμῳ (dies wie die folgenden οὐχὶ μουσεῖον und (zweifelnder) οὐ χάριτος erklärt Vahlen für Interpolationen) ἀλλὰ δρομιαίᾳ τῇ τῆς ψυχῆς ὁρμῇ κ. τ. λ. Das Einzelne bei Vahlen a. a. O., der es ansprechend erörtert.

[338]) Für den Begriff προαίρεσις, der zur Charakteristik der Sophisten so bedeutungsvoll ist cf. Top. IV. 5. 126 a 30.

Inhalts-Verzeichniss.

J. M. Richter's Buchdruckerei in Würzburg.





